STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XIII

D. SOURDEL. — *La politique religieuse des successeurs d'Al-Mutawakkil* 5

A. ABEL. — *Réflexions comparatives sur la sensibilité médiévale autour de la Méditerranée aux XIII^e et XIV^e siècles* 23

E. YARSHATER. — *The Theme of Wine-drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry* 43

A. AHMAD. — *Sayyid Aḥmad Khān, Jamāl al-dīn al-Afghānī and Muslim India* 55

Y. LINANT DE BELLEFONDS. — *Le code du statut personnel irakien du 30 décembre 1959* 79

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Columbiensi Noui Eboraci necnon Facultate Litterarum Burdigalensi in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLX

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, 417 West 117th Street, New York 27, N. Y.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, 417 West 117th Street, New York 27, N. Y.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XIII

D. SOURDEL. — *La politique religieuse des successeurs d'Al-Mutawakkil* 5

A. ABEL. — *Réflexions comparatives sur la sensibilité médiévale autour de la Méditerranée aux XIII^e et XIV^e siècles* 23

E. YARSHATER. — *The Theme of Wine-drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry* 43

A. AHMAD. — *Sayyid Aḥmad Khān, Jamāl al-dīn al-Afghānī and Muslim India* 55

Y. LINANT DE BELLEFONDS. — *Le code du statut personnel irakien du 30 décembre 1959* 79

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Columbiensi Noui Eboraci necnon Facultate Litterarum Burdigalensi in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLX

LA POLITIQUE RELIGIEUSE DES SUCCESSEURS D'AL-MUTAWAKKIL

Dans l'histoire du califat 'abbāside la période de Samarra, marquée d'abord par les manifestations successives de la *miḥna* et de la réaction dite orthodoxe, paraît ensuite avoir été dominée par les rivalités entre factions de mercenaires turcs et par les nécessités des expéditions militaires dirigées principalement contre les Zanǧ. C'est du moins ce que laisseraient croire les plus remarquables événements de cette époque mouvementée où les récits détaillés des chroniqueurs situent les dépositions et les assassinats successifs de califes sans pouvoirs, livrés aux intrigues de leurs officiers. Plus tard, lorsqu'al-Mu'taḍid tentera de résoudre les difficultés financières et de mettre un terme à la désagrégation de l'empire, l'activité des chefs d'armée tiendra encore la première place. Cependant les discussions religieuses qui avaient joué un si grand rôle durant les règnes d'al-Ma'mūn et d'al-Mutawakkil continuaient en fait durant toute cette période d'exercer leur influence sur l'évolution de la situation. Aussi bien les péripéties confuses qui se déroulèrent s'éclairent-elles pour peu qu'on y discerne l'effet des tendances diverses qui s'affrontèrent alors dans l'opinion et que des indices rares, mais non négligeables, nous permettent parfois de saisir en y retrouvant les échos d'une opposition bien antérieure, celle des deux mouvements politico-religieux rivaux qui s'étaient partagé, dans la première moitié du IIIe-IXe siècle, les faveurs des souverains régnants.

Au début du règne d'al-Ma'mūn en effet l'atmosphère de libre discussion des doctrines philosophiques étrangères, transmises tant par les œuvres hellénistiques que par les textes littéraires iraniens, avait amené l'élaboration d'une « théologie » islamique qui pût être en mesure de confronter la religion traditionnelle aux philosophies profanes et aux doctrines manichéennes. Alors était

né le *kalām* rationalisant, se développant à l'ombre du mu'tazilisme au moment où le calife tentait lui-même d'opérer une réconciliation entre 'Abbāsides et Ṭālibides en choisissant pour héritier le prétendant 'alide de l'heure. La tentative d'al-Ma'mūn avait échoué devant l'opposition résolue des milieux 'irāqiens, mais l'esprit qui l'avait inspirée continuait de prévaloir et le mu'tazilisme, imposé comme doctrine officielle à la fin du règne, semble avoir été lié à une attitude de rapprochement avec le šī'isme qui présentera dans l'avenir des analogies théologiques avec lui. Les califes suivants, partisans du mu'tazilisme, comptent d'ailleurs parmi ceux qui traiteront avec le plus d'égards les prétendants 'alides (1). Cependant se développait parallèlement un mouvement rigoriste de défense de l'orthodoxie qui n'admettait aucune compromission, ni avec les méthodes de la philosophie grecque ni avec les prétentions des 'Alides. Connu surtout pour avoir condamné, au contraire de la doctrine mu'tazilite, la thèse de la « création » du Coran, il avait été soutenu notamment par l'imam Ibn Ḥanbal, qui avait eu à souffrir de la *miḥna* mu'tazilite (2), et se présentait comme le mouvement « grandissant » *(nābita)*, qui défendait la mémoire de Mu'āwiya contre celle de 'Alī et le souvenir de 'Uṯmān contre celui des descendants d'Abū Ṭālib (3). C'était lui qui allait dominer pendant le califat d'al-Mutawakkil où la réaction sunnite et le triomphe des partisans du rigorisme devaient apparemment mettre fin à toutes les tentatives d'infiltration du mu'tazilisme ou de rapprochement avec le šī'isme.

Or, bien avant que le nouvel équilibre ainsi établi se fût trouvé de nouveau sérieusement menacé vers la fin du IIIe/IXe siècle par les manifestations du mouvement qarmate en Orient comme par l'instauration du pouvoir hétérodoxe fāṭimide en Occident, l'assassinat d'al-Mutawakkil en 247/861 corres-

(1) Sur l'attitude d'al-Wāṯiq en particulier, voir Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, VII, 11, et Iṣfahānī, *Maqātil al-Ṭālibiyyīn* (Caire, 1949), 593.

(2) Sur l'attitude personnelle d'Ibn Ḥanbal, voir H. Laoust, *Le hanbalisme sous le califat de Bagdad*, dans *REI*, 1959, p. 73.

(3) Sur ce mouvement voir surtout Ch. Pellat, *Le milieu baṣrien*, pp. 188-194 ; *La « Nâbita » de Djâhiz*, dans *AIEO*, X (1952), pp. 302-325 ; *Le culte de Mu'āwiya au IIIe siècle de l'hégire*, dans *SI*, VI, pp. 53-66.

pondit à un effort de restauration, au moins partielle, d'une politique toute différente. Cette tentative, qui n'a pas jusqu'à ce jour suffisamment retenu l'attention, mais n'en faillit pas moins compromettre l'œuvre accomplie par un souverain énergique, marque le début d'une période où les califes paraissent avoir de nouveau hésité sur l'attitude à adopter face aux grands problèmes de gouvernement qui se posaient à eux.

De fait la conjuration des officiers turcs qui placèrent sur le trône l'héritier al-Muntaṣir n'était pas seulement due à un mécontentement passager, provoqué par une mesure arbitraire du calife qui voulait enlever à ces personnages une part de leurs domaines pour les remettre à son favori al-Fatḥ b. Ḫāqān. S'il y eut pareille décision, ce fut le prétexte et non la cause des troubles qui allaient suivre. La vérité est que, depuis quelque temps, le désaccord régnait à la Cour où certains poussaient le calife à désigner le prince al-Mu'tazz comme premier héritier à la place de son frère al-Muntaṣir. Comme on le sait, al-Mutawakkil, qui avait jugé bon de ne pas diriger, peu avant son assassinat, la Prière du dernier vendredi de ramaḍān, avait, sur le conseil de son vizir 'Ubayd Allāh, délégué à sa place son fils al-Mu'tazz qui s'était alors fait remarquer par la manière dont il sut prononcer la *ḫuṭba*. Deux jours après, à l'occasion de la fête de la Rupture du jeûne, le vizir avait insisté pour que le calife dirigeât lui-même la Prière et ne laissât pas à al-Muntaṣir la possibilité de le faire. Aussi bien al-Mutawakkil se trouvait-il alors en mauvais termes avec son successeur désigné à qui il aurait, quelques heures avant le drame, annoncé sa décision de lui retirer ses droits, ajoutant : « On t'appelait *al-Muntaẓir* (celui qui attend) ; désormais tu seras *al-Musta'ǧil* (celui qui est trop pressé... de succéder à son père) ». On rapporte même que le calife et al-Fatḥ projetaient de leur côté de faire assassiner al-Muntaṣir et les officiers turcs, ses partisans, qui n'auraient fait que les gagner de vitesse (1).

D'autres renseignements permettent d'attribuer le désaccord régnant ainsi entre al-Mutawakkil et son fils à leurs positions

(1) Le récit des événements se trouve traduit dans J. Sauvaget, *Historiens arabes*, pp. 24-31 et 45-50.

religieuses respectives. Al-Mutawakkil, comme le soulignent maints chroniqueurs, n'avait pas seulement fait détruire le mausolée de Karbalā', interdit tout pèlerinage en ce lieu et retiré aux 'Alides leurs pensions ou revenus fonciers, mais il était lui-même animé d'une violente haine personnelle à l'égard de 'Alī et de sa descendance, ce qui lui avait valu le qualificatif de *nāṣibī* (1). On peut conclure au contraire d'une anecdote significative, rapportée par Ibn al-Aṯīr, que son fils al-Muntaṣir ne partageait pas ce sentiment. Un familier du calife, 'Ibāda, avait en effet l'habitude, pour divertir son maître, de se mettre un coussin sur le ventre, de découvrir sa tête chauve et de danser tandis que les chanteurs entonnaient : « Voici le chauve, le ventru, le calife des Musulmans ». Si al-Mutawakkil s'amusait beaucoup de voir ainsi tourner en ridicule le personnage de 'Alī, al-Muntaṣir lui, qui assistait un jour à la scène, en fut scandalisé, obligea 'Ibāda à cesser ses mimiques et dit à son père qui s'en étonnait : « Prince des Croyants, l'homme qu'imite ce secrétaire et que les gens insultent, est ton cousin et l'ancêtre de ta famille ; en lui est ton honneur. Tu peux t'en repaître, toi, si tu veux, mais non le jeter en pâture à ce chien » (2).

On a déjà rapproché cette anecdote d'une information provenant cette fois de la chronique d'al-Ṭabarī et relatant l'initiative d'al-Muntaṣir qui aurait décrit à un groupe de juristes *(fuqahā')* les habitudes *(maḏāhib)* de son père et révélé à son sujet des choses épouvantables *(umūr qabīḥa)* que l'on ne pouvait reproduire par écrit ; il aurait alors, selon cette tradition, reçu d'eux le conseil de le tuer (3). Qu'un historien aussi peu favorable à la politique d'al-Mutawakkil (4) ait transmis pareille information, destinée à justifier un acte que beaucoup réprouvèrent, ne saurait surprendre, — nombreux sont en effet les chroniqueurs de diverses tendances qui se font l'écho de l'opinion selon laquelle al-Muntaṣir, meurtrier de son père, ne méritait pas de lui survivre longtemps —. Mais les faits rapportés, dont il n'est

(1) Cf. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, p. LXI, n. 148.

(2) Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, VII, 36-37. Cf. E. Herzfeld, *Geschichte der Stadt Samarra* (Hambourg, 1948), p. 189.

(3) Ṭabarī, III, 1497. Cf. Herzfeld, *Geschichte*, p. 189.

(4) Cf. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, pp. XXXV-XXXVII.

aucune raison de suspecter l'exactitude, semblent prouver également qu'une réelle opposition politique existait sous al-Mutawakkil, groupée vraisemblablement derrière al-Muntaṣir. Il est d'ailleurs curieux de relever qu'al-Mutawakkil, le dernier vendredi de ramaḍān, avait évité de diriger la Prière en raison de l'arrivée à Samarra de nombreux Hāšimides venus de Bagdad pour lui présenter des revendications : s'il ne s'était agi que de requêtes personnelles, les aurait-il craints de la sorte ? En divers milieux l'attitude rigoriste et brutale du calife devait donc avoir suscité un réel malaise.

Il est en tout cas certain qu'al-Muntaṣir, une fois sur le trône, prit diverses mesures qui correspondaient à une nouvelle orientation. Dès son avènement il révoqua le gouverneur de Médine et le remplaça par un certain 'Alī b. al-Ḥusayn b. Ismā'īl qui lui promit de bien traiter les 'Alides résidant en cette ville. Il fit rendre leurs biens waqf aux 'Alides et en particulier restitua aux descendants d'al-Ḥusayn et d'al-Ḥasan les domaines de Fadak, qui leur avaient été repris par al-Mutawakkil après leur avoir été rendus par al-Ma'mūn (1). Par ailleurs les pèlerinages à Karbalā' reprirent aussitôt (2). Al-Muntaṣir, qui suivait, au dire d'al-Iṣfahānī, une voie totalement opposée à celle de son père, pratiqua donc une politique de détente à l'égard des 'Alides (3), sans pour autant remettre en question la restauration sunnite, et, s'il reste difficile d'apprécier la portée exacte de ce changement, il n'en est pas moins nécessaire de le souligner.

Cette action serait restée éphémère si, à la mort d'al-Muntaṣir, survenue subitement après un an de règne (248/862), son ancien rival al-Mu'tazz était monté sur le trône. Mais les partisans d'al-Muntaṣir, voulant empêcher l'avènement d'un prince qui eût cherché à venger la mort de son père, choisirent un petit-fils d'al-Mu'taṣim, al-Musta'īn, qui suivit à certains égards une voie analogue à celle de son prédécesseur. Nous sommes, à vrai dire,

(1) Sur Fadak, voir *EI*, s. v., et, sur les vicissitudes de ces domaines sous les califes umayyades et 'abbāsides (jusqu'à al-Ma'mūn), voir Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān*, s. v.

(2) Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, VII, 75-76.

(3) Iṣfahānī, *Maqātil*, 599 et 695. Voir aussi Mas'ūdī, *Murūǧ*, VII, 158, et Ibn al-'Imād, *Šaḏarāt*, II, 118.

assez mal renseignés sur ce règne qui dura de 248/862 à 252/866 et se termina par le siège de Bagdad où s'était retranché le souverain depuis 251/865. Le choix de ses collaborateurs ne nous fournit que de faibles indices. La révocation, en 249 ou 250/863 ou 864, du grand cadi Ga'far b. 'Abd al-Wāḥid qui occupait ce poste depuis 240/854 et son remplacement par Ga'far b. Muḥammad b. 'Ammār (1) ne paraît pas revêtir de signification particulière, car on ne sait exactement pour quelles raisons le premier de ces personnages avait cessé de plaire (2). Seul la nomination d'Ibn Yazdād comme vizir, après la mise à l'écart du turc Utāmiš, est peut-être intéressante à noter ; il s'agit en effet de l'apparition sur la scène politique du fils d'un des derniers secrétaires d'al-Ma'mūn (3). Surtout al-Musta'īn prit, au cours de son règne, une mesure importante et significative de ses tendances politiques : il enleva leur dignité palatine *(marṭaba)* aux descendants des Banū Umayya et de 'Uṯmān, désormais exclus du groupe des *aṣḥāb al-marātib* qui participaient aux réceptions officielles (4). C'était affaiblir le mouvement qui prenait comme signe de ralliement la défense des mémoires de 'Uṯmān et de Mu'āwiya et prendre nettement position contre l'hostilité systématique au šī'isme qu'il préconisait.

En ce qui concerne les 'Alides toutefois l'attitude d'al-Musta'īn, calife qui n'est jamais signalé comme un de leurs bienfaiteurs, est plus difficile à définir. Une première révolte qui éclata sous son règne à Kūfa, celle de Yaḥyā b. 'Umar, fut réprimée : le rebelle fut tué et sa tête exposée à Samarra, sinon à Bagdad où le gouverneur Ibn Ṭāhir dut renoncer à un geste qui risquait de provoquer l'indignation d'une foule hostile (5). En revanche

(1) Ṭabarī, III, 1515 et 1533.

(2) Cf. Ḫaṭīb Baġdādī, VII, 163 et 173-175. Il est curieux de constater que Ğa'far b. 'Abd al-Wāḥid, grand cadi sous al-Mutawakkil, était violemment pris à parti par le ḥanbalite Abū Zur'a al-Rāzī, qui l'accusait de transmettre des ḥadīṯs controuvés.

(3) Voir D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāside*, I (Damas, 1959), p. 292.

(4) Ṭabarī, III, 1533. Cf. Herzfeld, *Geschichte*, p. 147, n. 4. Par 'Uṯmāniyyūn nous comprenons les descendants du calife 'Uṯmān, mais il pourrait s'agir aussi des adeptes du mouvement appelé 'Uṯmāniyya et connu par les attaques dont il fit l'objet de la part de Ğāḥiẓ.

(5) Ṭabarī, III, 1521.

le soulèvement d'al-Ḥasan b. Zayd au Tabaristan, province éloignée alors gouvernée par un autre membre de la famille des Ṭāhirides, aboutit un peu plus tard à la constitution d'une dynastie zaydite indépendante (1). En l'occurrence l'inaction du gouverneur qui refusait de marcher contre un 'Alide, au dire d'Ibn al-Aṯīr, fut déterminante (2). Les Ṭāhirides étaient, dit-on, tous acquis au šī'isme et on peut supposer que c'était seulement pour rétablir l'ordre indispensable en Iraq qu'Ibn Ṭāhir avait accepté de réprimer la révolte de Yaḥyā b. 'Umar. Comment expliquer d'autre part ces révoltes ? Étaient-elles dues, comme semblent l'affirmer les chroniqueurs, aux exactions des autorités locales dans le cas du Tabaristan et à la situation misérable à laquelle se trouva réduit Yaḥyā b. 'Umar en Iraq ? Dans ce cas al-Musta'īn aurait été moins favorable aux 'Alides que son prédécesseur. Mais il est difficile de porter un jugement fondé sur ce point.

En revanche, il semble que le calife n'ait pas éprouvé personnellement de répulsion violente pour le šī'isme. C'est en effet ce qu'indique son comportement au moment où il dut quitter Samarra et se réfugier à Bagdad. Il n'hésita pas à se mettre sous la protection du gouverneur ṭāhiride de la ville, déjà cité, dont les sympathies šī'ites étaient connues de tous, et à adopter, pour s'en faire bien voir, certaines prescriptions du rituel imamite, parmi lesquelles l'habitude de dire la *basmala* à haute voix lors de la Prière (3). C'est alors que l'ancien vizir d'al-Mutawakkil, 'Ubayd Allah, revenu d'exil lorsqu'al-Mu'tazz s'était emparé du pouvoir à Samarra, aurait dénoncé à Ibn Ṭāhir l'« hypocrisie » *(nifāq)* du calife qui avait sur ce point récemment changé de pratique (4). La fuite d'al-Musta'īn à Bagdad l'avait ainsi obligé à se rapprocher plus nettement de ce clan pro-šī'ite

(1) Cf. H.-L. Rabino di Borgomale, *Les préfets du califat au Tabaristan*, dans *Journal Asiatique*, 1939, pp. 267-268.

(2) Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, VII, 87.

(3) Sur la condamnation portée par les écoles sunnites (à l'exception des Šāfi'ites) contre le *ǧahr*, voir H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, p. 133 et n. 2. Sur la pratique du *ǧahr* par les Zaydites et les Fatimides, voir I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, p. 190, et R. Brunschvig, *Fiqh fâtimide...*, dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, II, p. 17.

(4) Ṭabarī, III, 1638, et Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, VII, 107.

qui existait au sein même de l'État 'abbāside et qu'un Mutawakkil lui-même n'avait pas réussi à extirper, puisque les Ṭāhirides, dont Ibn al-Aṯīr dénonce les opinions hétérodoxes, comptaient parmi les plus importants soutiens de la dynastie. Ce fait, qui n'a pas toujours été suffisamment mis en lumière, souligne les difficultés de la situation dans laquelle se trouvaient alors les successifs imāms 'abbāsides.

Par ailleurs une donnée reste incertaine, la position des mercenaires turcs. Prenaient-ils parti dans ces luttes doctrinales ou étaient-ils seulement attachés à des maîtres dont ils épousaient les options politico-religieuses, sans discussion préalable ? Peu d'éléments permettent de répondre à pareille question, pourtant essentielle pour la compréhension de cette époque mouvementée.

Après l'intermède qu'avaient ainsi représenté les califats d'al-Muntaṣir et d'al-Musta'īn vint, avec le règne d'al-Mu'tazz (252-255/866-869), le rétablissement de la politique d'al-Mutawakkil. Al-Mu'tazz, en effet, était resté fidèlement attaché aux idées de son père qui, de son vivant, le considérait comme le dépositaire de sa pensée. C'est ce qui explique qu'il ait reçu pour tuteur le vizir 'Ubayd Allāh, connu pour son hostilité au šī'isme ; c'est ce qui explique aussi que le grammairien Ibn al-Sikkīt ait été un jour sommé de choisir entre al-Ḥasan et al-Ḥusayn, les fils de 'Alī, et al-Mu'tazz et al-Mu'ayyad, les fils d'al-Mutawakkil, épreuve qui devait le faire condamner pour avoir osé donner la préférence aux premiers (1).

L'avènement d'al-Mu'tazz fut d'abord marqué par des changements dans le personnel de l'administration, dans l'armée et la judicature. Un nouveau grand cadi fut nommé, l'umayyade al-Ḥasan b. Abī l-Šawārib, qui avait été cadi de Samarra sous al-Mutawakkil et comptait parmi les dignitaires exclus du temps d'al-Musta'īn (2). Quant aux 'Alides, ils furent soumis à une sévère surveillance et un certain nombre d'entre eux furent

(1) Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, VII, 59.

(2) Ṭabarī, III, 1684 (il est alors nommé de préférence à d'autres personnages que l'entourage du calife lui dénonça comme étant des disciples d'Aḥmad b. Abī Du'ād et des « rāfiḍites »). Selon Ḫaṭīb Baġdādī, VII, 410-411, al-Mu'tazz l'estimait beaucoup pour sa fidélité à toute épreuve.

amenés à Samarra (1), où devait mourir bientôt le Xe imām 'Alī b. Muḥammad. Certains auteurs accusèrent évidemment les 'Abbāsides de l'avoir fait empoisonner (2), mais un doute subsiste puisque son nom ne figure pas dans le martyrologe d'al-Iṣfahānī. La Prière funéraire à son intention fut en tout cas dirigée par le prince Abū Aḥmad, le futur al-Muwaffaq (3), autre fils d'al-Mutawakkil à qui al-Mu'tazz avait confié la direction des opérations militaires contre al-Musta'īn.

Avec al-Muhtadī, qui succéda en 255/869 à al-Mu'tazz déposé par les officiers turcs, le califat revint ensuite à la descendance d'al-Wāṯiq. On aurait pu penser qu'il aurait été marqué par une réaction « libérale ». En fait la position du nouveau calife ne paraît pas s'être écartée sensiblement de celle d'al-Mu'tazz. Il se fit remarquer par son rigorisme, sa condamnation des divertissements, son souci d'assumer lui-même sa fonction de justicier en présidant les séances de *maẓālim* et, sous sa courte domination (255-256/869-870), les 'Alides poursuivis furent relativement nombreux (4).

En 256/870 c'est à nouveau un fils d'al-Mutawakkil, al-Mu'tamid, qui monte sur le trône. Sous ce nouveau règne, en partie marqué par la rivalité qui se manifestera entre le calife, tenu à l'écart du gouvernement, et son frère, l'actif régent al-Muwaffaq, il est difficile de déceler les manifestations d'une volonté politique bien arrêtée de la part du souverain en titre. Notons toutefois que le calife, du temps qu'il avait encore quelque pouvoir, semble avoir adopté la même ligne que son père (5). Il rappela en effet au vizirat le ministre d'al-Mutawakkil, 'Ubayd Allāh b. Yaḥyā, et au poste de grand cadi, al-Ḥasan b. Abī l-Šawārib qui avait été révoqué par al-Muhtadī en 255/869 pour une raison qui n'apparaît pas clairement. Puis il se résolut rapidement à confier la direction des affaires à son frère qui, on l'a vu, avait déjà été le soutien d'al-Mu'tazz. La

(1) Ṭabarī, III, 1682, et Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, VII, 118.

(2) Ṭabarī, III, 1697 ; Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, VII, 127 ; Ibn al-'Imād, *Šaḏarāt*, II, 128. Cf. Herzfeld, *Geschichte*, 245.

(3) Mas'ūdī, *Murūǧ*, VII, 383 (cf. Herzfeld, *Geschichte*, 245).

(4) Voir Iṣfahānī, *Maqātil*, 675-681.

(5) Sur ce règne voir D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāside*, I, pp. 304-328.

guerre difficile contre les Zanǧ, menée par al-Muwaffaq, et la tentative de fuite du calife en 269/883 dominent l'histoire de ce califat, mais d'autres faits importants doivent retenir l'attention. Au début du règne les 'Alides furent toujours étroitement surveillés et il arriva que le XI^e imam, qui résidait à Samarra, mourut dès 260/873. Peu après, en 265/878, ce fut la mystérieuse « disparition » du XII^e imam, Muḥammad b. al-Ḥasan, âgé d'une dizaine d'années (1). Ses adeptes déclarèrent qu'il avait disparu dans le *sirdāb* du palais qu'il habitait et qu'il était seulement « absent » : la théorie de la *ġayba* naquit à ce moment. En fait il est probable que l'enfant fut, comme ses parents déjà morts à Samarra, enterré dans l'hôtel même, et que de là vint la tradition de sa disparition dans le *sirdāb* (2). Comment expliquer ces deux disparitions successives.? On a naturellement été enclin à y voir la main de la police califienne. Quoi qu'il en soit, cette date de 265/878 marque un tournant dans la politique intérieure de l'État califien, où l'on voit paraître des fonctionnaires šī'ites, tel le vizir Ismā'īl b. Bulbul qui, malgré son évincement temporaire par le secrétaire du régent, n'en conserva pas moins sa charge jusqu'à la fin du règne. Il est probable que la disparition du XII^e imam avait, comme on l'a dit, amené une reconversion de ces šī'ites duodécimains qui, à partir de ce moment, ne cherchèrent plus tant à renverser la dynastie qu'à se servir d'elle, comme feront plus tard les Buwayhides (3). On comprend alors que les califes les aient attirés pour les contrôler ou pour contrôler, à travers eux, certains éléments dont ils pouvaient difficilement se rendre maîtres, ceci expliquant le rôle croissant joué par ces personnages dans le gouvernement pendant les dernières années du règne. Par ailleurs le régent al-Muwaffaq avait fait appel à un secrétaire récemment converti et chrétien d'origine, Ṣā'id b. Maḥlad, dont

(1) Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, VII, 189, ne précise pas la date de la disparition de Muḥammad et la signale à propos de la mort de son père en 260 H. En revanche Ibn al- Imād, *Šaḏarāt*, II, 150, fournit pour la « disparition » la date de 265 H. Voir *EI*, s. v. (al-Ḳā'im).

(2) Cf. Herzfeld, *Geschichte*, 109 et 269.

(3) Cf. L. Massignon, *Recherches sur les Shī'ites extrémistes à Bagdad*, dans *ZDMG*, 1938, p. 382, et B. Lewis, dans *EI²*, s. v. 'Alides.

le frère, 'Abdūn, paraît avoir travaillé à obtenir pour ses coreligionnaires un statut plus large, défini par une prétendue convention de Naǧrān qui fut élaborée vers 265. Cette tentative de rapprochement islamo-chrétien, due aux efforts des secrétaires nestoriens (1), échoua sans que les fonctionnaires ḏimmīs fussent pour autant exclus de l'appareil administratif, mais il est important de noter que, sous le califat d'un Mutawakkil, on n'aurait pu songer à une pareille entreprise.

Si la physionomie du personnel califien avait ainsi énormément changé depuis vingt-cinq ans, la situation générale n'en était que plus instable. On peut en trouver un signe dans les mesures que le jeune al-Mu'taḍid, successeur de son père al-Muwaffaq comme régent en 278/891, puis calife en 279/892, crut nécessaire de prendre pour apaiser les esprits. Il interdit en effet la vente des ouvrages traitant du kalām, de la philosophie et de la logique ainsi que les réunions de sermonnaires et d'astrologues. Cette mesure, suivie d'autres allant dans le même sens, devait, a-t-on dit (2), lui assurer le soutien des Ḥanbalites et, à considérer l'histoire de son règne d'une façon un peu rapide, on pourrait interpréter son attitude comme celle d'un calife aux convictions orthodoxes qui se dressa avec énergie contre l'agitation šī'ite et les rébellions de toute sorte et chercha à satisfaire les aspirations du petit peuple ḥanbalite. En fait ce souverain, dont les chroniqueurs sont unanimes à souligner les qualités d'homme d'État, paraît avoir suivi une politique plus souple. On pourrait en effet, en relevant d'autres faits, discerner chez lui des sympathies pour le mouvement mu'tazilite ou 'alide et, avant de choisir entre les deux interprétations qui peuvent être fournies de son orientation politique et religieuse, il convient de rappeler les arguments militant en faveur de l'une et de l'autre.

Remarquons d'abord que tous les chroniqueurs s'accordant pour décerner des éloges à al-Mu'taḍid s'appuyent le plus souvent sur des raisons fort différentes. Tandis qu'un Ibn al-'Imād loue ses réformes fiscales, al-Mas'ūdī et Ibn al-Ṭiqṭaqā

(1) Cf. L. Massignon, *La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Deir Qunna*, dans *Vivre et penser*, II[e] série, 1942, pp. 7-14.

(2) H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, p. XIX.

soulignent la bienveillance avec laquelle il traita les 'Alides et un historien de tendance ḥanbalite comme Ibn al-Ğawzī ne consacre pas moins de quinze pages à la biographie du calife, en reproduisant au besoin des récits transmis par le cadi al-Tanūḫī (1), connu pour ses sympathies šī'ites. Cette simple constatation montre que l'attitude d'al-Mu'taḍid dut être plus complexe qu'on pourrait le croire d'après le récit des événements de son règne.

Quels sont aussi bien les faits correspondant à une position franchement hostile au šī'isme et aux doctrines mu'tazilites ? D'abord, on l'a vu, l'interdiction de la vente des ouvrages de *kalām*. Puis le choix des principaux collaborateurs du souverain. Le vizir que choisit al-Mu'taḍid, 'Ubayd Allāh b. Sulaymān, était un secrétaire d'origine chrétienne qui n'était pas suspect de sympathie pour le šī'isme (2). Il fut préféré à al-Fayyāḍ b. 'Alī qui, lui, était šī'ite. Il remplaça Ismā'īl b. Bulbul, sans doute coupable d'avoir intrigué contre al-Muwaffaq et al-Mu'taḍid avant la mort d'al-Mu'tamid, mais surtout compromis par ses opinions hétérodoxes, que dénonça Ibn al-Mu'tazz (3), et par son appartenance au clan šī'ite. Le secrétaire d'Ismā'īl, Abū 'Īsā, fut également poursuivi et si les Banū l-Furāt, d'abord incarcérés, furent libérés et admis au sein du gouvernement, c'est que leur compétence et leurs relations dans certains milieux financiers les avaients rendus indispensables. On ajoutera à ces faits l'abolition du bureau des « biens en déshérence » *(mawārīṯ)* réclamée particulièrement par les Ḥanbalites, ainsi que la disgrâce la même année, en 283/296, d'al-Saraḫsī, ancien précepteur du souverain qui dirigeait précisément en tant que *muḥtasib*, le bureau chargé de gérer ces biens. Sans doute les opinions d'al-Saraḫsī sont-elles difficiles à préciser avec certitude, mais il semble que le personnage était, à tout le moins, enclin au

(1) Mas'ūdī, *Murūǧ*, VIII, 205-206 ; Ibn al-Ğawzī, *Muntaẓam*, V², 123-138 ; Ibn al-'Imād, *Šaḏarāt*, II, 182 ; Ibn al-Ṭiqṭaqa, *Faḫrī*, éd. Derenbourg, 349.

(2) Au dire d'Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, VII, 334. Cf. Ibn Kaṯīr, *Bidāya*, XI, 76, qui le qualifie de *nāṣibī*.

(3) Voir C. Lang, *Mu'tadid als Prinz und Regent, ein historisches Heldengedicht von Ibn al-Mu'tazz*, dans *ZDMG*, XL (1886), pp. 571-574, et XLI (1887), pp. 235-237.

mu'tazilisme (1). Al-Mu'taḍid aurait d'ailleurs justifié sa mise à mort en l'accusant d'avoir voulu le pousser lui-même à l'hétérodoxie *(ilḥād)* (2). Notons encore qu'al-Mu'taḍid, en 288/901, conserva à son service le fils de son vizir, al-Qāsim, qu'il préféra à deux secrétaires šī'ites, Ibn al-Furāt et Ǧarāda (tous deux anciens subordonnés d'Ismā'īl b. Bulbul), et que son préfet de Police et chef des armées, l'ancien ġulām, Badr n'était pas parmi les moins ardents à poursuivre les rebelles, notamment un certain Rāfi' qui s'était rallié à un 'Alide du Tabaristan, Muḥammad b. Zayd.

D'un autre côté al-Mu'taḍid est souvent présenté par les sources arabes comme un bienfaiteur des 'Alides. D'après un récit fréquemment reproduit, il aurait empêché Badr d'incarcérer l'émissaire de Muḥammad b. Zayd, venu du Tabaristan, et pris alors qu'il transportait des fonds destinés aux 'Alides du Ḥiǧāz et de l'Iraq : l'ordre fut donné à Badr de relâcher le personnage et Muḥammad b. Zayd invité à procéder désormais ouvertement à ses distributions de subsides. Badr, qui s'en étonnait, se vit répondre par le calife qu'il avait décidé de ne jamais nuire aux 'Alides, après une recommandation de son père al-Muwaffaq qui avait vu en rêve 'Alī b. Abī Ṭālib. Selon une autre tradition, al-Mu'taḍid lui-même, en prison avant la mort de son père, aurait vu en songe 'Alī qui lui aurait prédit sa prochaine accession au califat et demandé de veiller sur sa descendance (3). Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que même Ibn al-'Imād, dont on connaît la tendance ḥanbalite, signale cette vision de 'Alī qu'al-Mu'taḍid aurait eue avant son avènement (4). Le récit présente toutes les apparences d'une justification a posteriori correspondant à une attitude réelle, car, si l'on se reporte aux *Maqātil*, on constate que deux 'Alides seulement trouvèrent la mort pendant un règne qui dura une dizaine d'années (5). D'après al-Mas'ūdī, le calife aurait même été contrarié de la

(1) Sur ces faits voir D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāside*, I, pp. 329-345.
(2) Ibn al-Ǧawzī, *Muntaẓam*, V², 124.
(3) D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāside*, I, pp. 343-344.
(4) Ibn al-'Imād, *Šaḏarāt*, II, 173.
(5) Iṣfahānī, *Maqātil*, 694-695.

mort de Muḥammad b. Zayd, tué sur l'ordre du gouverneur sāmānide (1).

Dans une perspective analogue on doit également faire état du projet, formé par al-Mu'taḍid, de faire maudire officiellement le nom de Mu'āwiya en 284/897. A quoi correspondait exactement cette mesure dont la réalisation ne fut empêchée qu'à la dernière minute, par les efforts du vizir 'Ubayd Allāh ? On sait que déjà al-Ma'mūn, en 211/826, avait promulgué — ou voulu promulguer — une décision analogue et que plus tard, sous al-Qāhir en 320/932, l'émir šī'ite Ibn Yalbaq procédera à la même malédiction officielle, destinée à mettre un terme à la propagande ḥanbalite (2). Sans savoir exactement dans quel esprit al-Mu'taḍid voulut recourir à cette interdiction, bornons-nous pour le moment à constater que ce projet prit corps au moment où les armées califiennes venaient d'écraser la révolte de Rāfi' coupable d'avoir reconnu les 'Alides du Tabaristan. Enfin notons, comme dernier indice, qu'al-Mu'taḍid à la fin de son règne était si peu hostile aux šī'ites qu'il faillit, au dire du chambellan Ḫafīf al-Samarqandī, choisir Ibn al-Furāt ou Ǧarāda pour succéder au vizir 'Ubayd Allāh.

Si l'on veut expliquer cette politique on ne peut guère cependant invoquer une évolution de la personnalité du calife. En effet la répression de l'agitation šī'ite, l'abolition des *mawāriṭ* et la disgrâce d'al-Saraḫsī ne l'empêchèrent pas de former, aussitôt après, le projet de faire maudire Mu'āwiya. Il semblerait donc plutôt qu'al-Mu'taḍid ait, dès cette époque, tenté de s'élever en arbitre au-dessus des tendances opposées. Aussi bien a-t-on déjà noté qu'au début de son règne il n'avait pas seulement restreint l'activité des philosophes, *mutakallimūn* et astrologues, mais aussi celle des sermonnaires, généralement ḥanbalites, et par conséquent qu'il avait tenu à ne pas s'engager ouvertement du côté des rigoristes orthodoxes (3). Cette remarque apparaît d'autant plus juste qu'al-Mu'taḍid, en d'autres circonstances, s'efforça de faire prévaloir des solutions raisonnables et de

(1) *Murūǧ*, VIII, 206.
(2) Miskawayh, *Eclipse*, I, 260. Cf. D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāside*, II, p. 475.
(3) H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, p. XIX, n. 31.

travailler au bien de la population. Ainsi le voit-on hésiter à renvoyer son vizir, dont il n'était pas pleinement satisfait, en raison du dommage que causait toujours aux affaires, selon lui, un changement quel qu'il fût, hésiter encore à écarter du gouvernement le fils de ce même vizir, chercher, en dépit de ses penchants à la cruauté, à protéger le corps des *kuttāb* contre les poursuites dont ces fonctionnaires étaient généralement l'objet à chaque changement de vizir, enfin, si l'on en croit divers récits qui semblent parfois relever de la légende, redresser avec zèle les abus dont pouvait être victime le petit peuple (1). Il s'appliquait non seulement à faire disparaître les torts individuels, mais à améliorer aussi la situation générale. A ce souci répondit la mesure, prise dès 282/895, qui fixait une nouvelle date pour le recouvrement du *ḫarāǧ:* cette date déterminée d'après le calendrier solaire situait désormais la perception de l'impôt au moment où les cultivateurs avaient terminé leur récolte, ce qui leur évitait de s'endetter et marquait une amélioration de leur sort, chaleureusement louée par Ibn al-Mu'tazz (2). De même la suppression du bureau des *mawārīṯ* mettait fin à des abus qui avaient été dénoncés par le même prince évoquant la situation pendant le vizirat d'Ismā'īl b. Bulbul et plaignant les riches héritiers de cette époque qui étaient mis en prison et dont on confisquait ensuite la fortune en vertu de la loi sur les biens en déshérence. « Malheur alors à ceux dont le père mourait riche », s'était-il ainsi écrié (3). Certes on note, dans un sens opposé, une aggravation des taxes qu'al-Mu'taḍid aurait fait imposer aux détenteurs de domaines et de concessions *(arbāb al-ḍiyā' wa-l-iqṭā'āt)* (4), mais c'était là sans doute une compensation nécessaire aux diminutions de revenus qu'avaient entraînées ses mesures d'équité (5).

(1) D. Sourdel, *Le vizirat 'abbāside*, I, pp. 329-350, *passim*.

(2) C. Lang, *Mu'tadid als Prinz und Regent*, dans *ZDMG*, XL (1886), p. 579, et XLI (1887), pp. 249-250.

(3) C. Lang, *Mu'tadid als Prinz und Regent*, dans *ZDMG*, XL (1886), p. 571, et XLI (1887), p. 235. Cf. Mez, *Die Renaissance des Islams*, p. 107.

(4) Ṭabarī, III, 2153, et Ibn al-Ǧawzī, *Muntaẓam*, V², 132.

(5) Auxquelles il faut ajouter la suppression des taxes extra-canoniques *(mukūs)* perçues à la Mekke et Médine, d'après Ibn al-'Imād, *Šaḏarāt*, II, 199.

Les décisions contradictoires touchant à des questions religieuses s'éclairent donc si l'on considère le caractère de ce souverain pondéré qui s'appliqua à rétablir l'ordre dans les provinces, à sauver les finances très compromises et à faire régner la justice. C'est l'apaisement des esprits qu'al-Mu'taḍid paraît avoir surtout cherché par les diverses mesures qu'il préconisa et, s'il échoua sur le plan de la politique 'alide, ou du moins ne put réaliser son projet, les raisons mises en avant par le vizir pour obtenir ce résultat sont à cet égard révélatrices. 'Ubayd Allāh, par l'intermédiaire du cadi Abū 'Umar, lui fit en effet remarquer qu'il allait ainsi encourager les révoltes et rallier à la cause 'alide tout une masse d'hésitants. On peut en déduire que l'objectif d'al-Mu'taḍid était justement de contenter cette foule détachée du califat légitime et de regrouper autour de lui l'ensemble de la population : après les Ḥanbalites à qui il avait donné satisfaction en abolissant les *mawārīḏ*, il voulait gagner définitivement tous ceux qui continuaient de révérer la mémoire de 'Alī et reprochaient aux califes de ne pas lui réserver le respect qui lui était dû. L'habileté du vizir, qui ne partageait pas les vues d'al-Mu'taḍid, aurait été de convaincre son maître d'abandonner son projet en lui en montrant à l'avance l'inanité.

Sans doute est-il difficile de savoir si le vizir servit utilement le califat par cette intervention ou si, au contraire, l'initiative d'al-Mu'taḍid avait quelque chance d'aboutir au résultat qu'il semble avoir escompté. Le fait est en tout cas que les problèmes politico-religieux, qu'avait dès le début soulevés l'avènement des 'Abbāsides et qu'avaient tenté de résoudre les mesures prises successivement par al-Ma'mūn et al-Mutawakkil, n'avaient à cette époque rien perdu de leur acuité. La question restait posée de savoir si le califat 'abbāside pouvait décerner officiellement la précellence à 'Alī sur Mu'āwiya sans se condamner lui-même. En même temps continuaient de s'affronter, bien que la situation se fût considérablement transformée depuis la disparition du XII^{e} imām et l'entrée en scène des Qarmates, les deux clans que l'on peut approximativement appeler ḥanbalite d'une part et pro-'alide d'autre part. Ils se manifesteront notamment lors de la conjuration de 296/908, à laquelle des personnalités šī'ites telles qu'al-Ḥusayn b. Ḥamdān prendront part, mais qui s'orga-

nisera autour de la personne d'Ibn al-Mu'tazz, ce prince aux sentiments violemment anti-'alides (1) qui, lorsqu'il se sentira abandonné, tentera, en vain, de soulever le peuple ḥanbalite (2). Son échec, suivi de la restauration d'un calife qui aura pour principaux ministres, soit des Šī'ites comme Ibn al-Furāt, soit des personnages hostiles aux manifestations ḥanbalites comme 'Alī b. 'Īsā, sera l'un des signes avant-coureurs de cette montée du šī'īsme qui culminera en Iraq à la fin du siècle suivant.

Ainsi voit-on se prolonger, pendant toute la seconde moitié du IIIe/IXe siècle, les oscillations de la politique califienne répondant aux étapes successives d'un conflit qui ne cessait de diviser les esprits. Certes, pareille situation reste difficile à analyser, les oppositions religieuses se mêlant en effet de façon souvent inextricable aux rivalités personnelles et de multiples nuances devant être introduites dans la définition que l'on donne de chaque mouvement. Mais certains faits ne méritent pas moins d'être mis en relief, et, toute sommaire qu'elle soit, l'esquisse rapide que nous avons tenté de tracer, à titre d'exemple des luttes religieuses sous-jacentes à une période cruciale pour l'histoire du califat, pourra, nous l'espérons, attirer l'attention sur l'utilité que des recherches approfondies dans cette direction présenteraient pour la connaissance de la société 'abbāside.

Dominique SOURDEL
(Paris-Alger)

(1) Cf. C. Lang, *Mu'tadid als Prinz und Regent*, dans *ZDMG*, XLI (1887), p. 271.

(2) Au dire d'Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, VIII, 12. Cf. L. Massignon, *Le cas de Hallaj*, dans *Dieu vivant*, IV (1946), p. 22.

REFLEXIONS COMPARATIVES SUR LA SENSIBILITÉ MÉDIÉVALE AUTOUR DE LA MÉDITERRANÉE AUX XIII^{e} ET XIV^{e} SIÈCLES

Parmi les problèmes les plus attachants qui ont été abordés dans ces dernières années figure celui des échanges et des influences mutuelles qu'exercèrent, l'un sur l'autre, le monde musulman et le monde chrétien au Moyen Age. En fonction de cette étude, une question se pose, qui est de savoir quelles conditions ont été à l'origine de ces échanges, les ont rendus possibles, ont, d'autre part, permis ces analogies, voire cette identité dans les réactions au monde extérieur. Et si l'on peut, par hypothèse, supposer à l'origine de ces échanges, que l'on constate sur le plan éthique aussi bien que technique, dans le domaine des orientations littéraires comme dans les échanges scientifiques, une orientation commune des esprits, c'est à rechercher les causes de cette communauté d'orientation qu'il conviendra de nous appliquer. Aussi, en dehors des considérations accidentelles, est-ce le problème des éléments communs de la sensibilité médiévale, en fonction des conditions historiques qui les ont engendrés et façonnés, que l'on se propose de rappeler ici.

Si les identités sont décelables, dans les formes de la civilisation où l'on peut supposer un passage probable de l'Orient à l'Occident, et réciproquement — à moins que les analogies ne résultent d'une exégèse parallèle de données, relevant de l'ordre des substrats et des traditions (1) — il peut être extrêmement

(1) Nous entendons par là que, dans des régions géographiquement éloignées, comme la vallée du Rhône et la Syrie du Sud, les influences que la tradition romaine avait engendrées, les formules communes pour l'interprétation du droit et

important, en étudiant, chez les peuples intéressés, leurs réactions affectives à certaines sollicitations, de mettre en évidence cette sensibilité commune, cette façon d'appréhender les choses, qui aurait, alors, pu être une des causes de l'unité spirituelle du Moyen Age, de l'analogie des réactions sentimentales, voire pseudo-logiques, des hommes devant l'orientation de leurs rêves, de leur devenir et de leur condition (1).

l'adoption, à une même époque, de traditions analogues, aux débuts de la christianisation, doivent avoir laissé, dans les habitudes d'esprit, des *substrats*, c'est-à-dire des orientations subconscientes dans l'aperception des faits et l'usage des mots servant à les exprimer ou à les expliquer. L'existence de ces « substrats » peut expliquer, à l'occasion, la résurgence d'attitudes communes dans des circonstances identiques ou parallèles, la même définition d'un problème entraînant la même solution surtout à une époque comme le Moyen Age, où le formalisme verbal domine les habitudes d'esprit et leur sert généralement de norme.

(1) On pourrait être surpris de cette gradation : rêves, devenir, condition. Pourtant dans un monde où tout ce qui fut important se passa « d'abord en esprit, puis corporellement », le rêve, projection immédiate et figurée des représentations affectives, doit apparaître comme le premier porteur des préoccupations profondes. Si les images qu'il suscite sont identiques en plusieurs endroits fort éloignés, et que l'on n'ait pas à mettre en évidence ni la permanence d'une représentation ou d'une formulation, ni une influence correspondant à un échange positif, on peut dire que l'identité du comportement ou de l'interprétation s'est réellement manifestée. Le devenir participe encore du rêve, sa formulation dépend encore autant des aspirations de ceux qui en formulent les normes que de leurs héritages. C'est le cas pour les représentations du Paradis, voire du Jugement dernier où, en Occident, la pratique constante des arts graphiques engendre une série de représentations très distinctes et très différentes de celles de la théologie (e. g. les représentations du Jugement dernier et de l'Enfer dans la sculpture et la peinture romanes en face des concepts théologiques. Comparer St. Patrice (v^{e} s.) *De tribus Habitaculis*, Patr. Lat. Cap. II. de poenis infernalibus et Guibert de Nogent (xii^{e} s.). De pignoribus sanctorum IVIV « Neque electi in coelo corpoream gloriam, neque in inferno reprobi corpoream poenam habent ». St. Patrice se ressent encore des images classiques. Guibert a déjà éprouvé les effets des considérations théologiques au xii^{e} s. Les sculpteurs et les peintres romans ne peuvent — et pour cause — échapper aux images traditionnelles qui demeurent fixées dans l'esprit des foules. Ghazzālī, contemporain de Guibert, n'a pas subi l'épreuve dirimante des représentations matérielles et figurées. Aussi les images de la « Perle Précieuse » demeurent-elles constamment très hautes en couleur et très fortement suggérées. Les problèmes relatifs à la condition humaine relèvent d'une confrontation critique des faits d'expérience avec les espérances. Leur abord doit donc, nécessairement, être exceptionnel, au Moyen Age autant que de nos jours. Il n'est pas encore possible de confronter efficacement au niveau commun, c'est-à-dire dans la littérature populaire, les conceptions relatives à l'autre monde. Nous songeons, par exemple, à la proximité qui existe entre le Servente de Père Cardinal (1220-1270) sur l'au-delà et la conception qu'en a l'Islam classique. Nous rappellerons seulement, comme chose bien connue, les rapprochements qu'a faits l'Illustre Miguel Asin de Palacios et qu'a complétés Cerulli en publiant sa Scala di Muame.

C'est le XIII^e s. qui semble devoir être l'époque centrale de cette enquête, quoique, pour une grande partie du monde méditerranéen, ce siècle soit déjà le lieu de nouvelles inquiétudes et de nouveaux espoirs. A bien le considérer pourtant, il offre, pendant quelques années au moins, l'aspect d'un moment d'équilibre. L'Islām, après une brève période de puissance et d'unité, sous Salādin, retourne au provincialisme sous ses successeurs. Mais, en même temps, la pression militaire des Croisés se relâche, et les contacts entre Frédéric de Hohenstaufen et Melik Kamil témoignent, avec leurs innombrables prolongements, d'une rencontre providentielle au sein de laquelle le langage porte, de part et d'autre, les mêmes mots avec le même sens, les mêmes acceptions de concepts équivalents.

Technique architecturale et formules décoratives, emploi du verre, du drap, de la soie, de la céramique, des épices, pratique médicale et science diététique, tout, dans le monde extérieur marquait le retour à cette vitalité naturelle à la Méditerrannée, où le marchand, le pèlerin, le savant, concouraient à rétablir une circulation d'idées et de biens où la longue crise des Croisades avait marqué une suite paradoxale d'accélérations et de temps d'arrêt (1).

L'unité s'étend jusqu'au cadre de la vie, depuis la technique et la forme du vêtement et de l'habitation jusqu'aux formes sociales mêmes où, pour un temps, la structure intérieure(2) des

(1) V. la bibliographie de notre article : *Le problème des relations entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age.* Annuaire de l'Institut de Phil. et d'Hist. orientales et slaves, t. XIV, p. 229-261.

(2) Structure intérieure des villes musulmanes et chrétiennes au Moyen Age (cf. Société Jean Bodin, t. VII : *La Ville.* Rapprocher : Cl. Cahen : *Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie musulmane au Moyen Age: Milices et associations de Futuwwa,* de G. Sautel : *Les villes du midi méditerranéen au M. A.* et J. Schneider : *Les villes allemandes au M. A.*

En dehors des considérations institutionnelles et techniques, il faut noter l'existence de classes sociales dont l'esprit est curieusement parallèle, qu'il s'agisse du bourgeois riche, parlant de pair à compagnon avec les princes, ou des artisans groupés par métiers et jouissant de privilèges qu'ils défendent avec intransigeance, et que l'on retrouve également dans les villes musulmanes et dans les villes d'Occident. La différence, dans l'Europe septentrionale, réside dans l'absence de cette plèbe grouillante que l'on rencontre soit au Caire, soit à Bagdad, villes pourtant aussi neuves que pouvaient l'être Bruxelles ou Gand. Mais il faut faire intervenir ici le fait que la noblesse campagnarde d'Europe veillait à l'intégrité de la

villes marchandes présentera, au XIII^e s., au Nord et au Sud, de remarquables analogies que le développement des formes et des tendances sociologiques du XIV^e et du XV^e s. allaient progressivement effacer. Le déterminisme des conditions matérielles politiques, écologiques et économiques, a certes joué son rôle dans la naissance et le maintien de ces parallélismes. Mais au-delà de ce déterminisme, l'héritage littéraire et religieux commun à tous les peuples méditerranéens a joui d'une efficacité que nous tenons pour primordiale. Cet héritage a conditionné, en effet les normes mêmes suivant lesquelles s'est construit le comportement de l'homme médiéval dont la permanence était conditionnée par l'effort, non par les techniques.

Le problème dont on cherchera, ici, à décrire les données sera donc, d'abord, celui de l'influence éthique des croyances et des mythes fondamentaux constituant l'armature psychologique de l'homme moyen, celui de Damas, du Caire, de Bagdad, comme aussi celui d'Amalfi, de Montpellier, de Paris, de Venise ou de Gênes. Il serait peu probant de parler ici de Grenade et de Séville, ou de Palerme, où les complémentarités sociales et les similitudes dans les activités des membres des grandes communautés confrontées enlèvent au problème une grande part de sa signification, et ne laissent d'intéressant que la dualité interne qui marque l'histoire de l'Espagne médiévale et de la Sicile.

Une première observation qui s'impose, partout, est l'existence dans l'Islam comme dans la chrétienté, d'une distinction dont l'effet a été constant sur la sensibilité au monde, entre l'homme moyen et le savant. Distinction à laquelle, dans sa stratification sociale autant que dans son organisation intellectuelle, notre monde est devenu étranger. Au Moyen Age, époque où tout le savoir intellectuel porte sur le Verbe et les fantômes qu'il permet d'évoquer, à défaut de réalités à définir, le marchand, l'artisan, le paysan, l'étudiant, l'homme d'aventure, c'est-à-dire celui qui,

population des campagnes, et que la combinaison du système de l'aumône légale et de l'oppression fiscale du peuple des champs provoquèrent très tôt, dans le monde islamique, une désertion des campagnes vers la ville (Tritton: *The Caliphsand their non-Muslim subjects*, ch. XII).

sans être noble, recourt aux armes pour vivre, le noble lui-même, enfin, parlent entre eux la même langue, langue vivante, évoluée, vulgaire, qui porte comme rançon de sa valeur et de sa vie, son efficacité bornée dans l'espace, limitée dans ses représentations. Langue pratique, langue imagée, langue à la mesure du savoir et du genre de vie de ceux-là qui en usent, langue dépourvue de termes universels et abstraits, étrangère aux « sciences » pures, mais non aux arts, cette langue est celle où les peuples découvrent leur propre physionomie.

Elle est, en Occident, fragmentée et divisée, dialectale et multiforme. Elle l'est de même, chez les Arabes. Chez nous, au XIII^e s., elle est celle de la littérature, elle s'écrit et se récite. Elle devient la langue de la Chanson de Roland, des fabliaux, du Tristan, celle du pèlerinage de Charlemagne, des poètes bourgeois ou courtois, des Fioretti, des Niebelungen et du Sire Halewijn. Elle dépassera le niveau de la culture immédiate quand, avec les divers Romans d'Alexandre, elle sera, dans toutes les langues, un lieu de projection historique. Chez les Arabes, la langue savante se survit à la même époque dans la langue demi-vulgaire, celle du premier roman d'Antar, celui de la propagande eyyubite, celle de la geste d'Umar al Nōmān, que tant de choses, dans la sensibilité et dans les intentions, rapprochent du Pèlerinage, celle aussi du Sindbād, des récits populaires sur les Prophètes, celle enfin des écrivains demi-lettrés qui rassemblent pour le peuple les miettes de la table des savants, dans les 1001 Nuits telles qu'on peut se les représenter à l'époque mamlūke.

Et cette langue de demi-lettrés plongeant une de ses racines dans la langue savante, langue « sacrée », a plus d'unité que la Babel des parlers d'Occident qui ont rompu avec le latin, langue universelle de la Romanité autant que du monde germanique.

Mais, autant chez les « Francs » que chez les « Croyants » la langue des savants est, par son contenu et son objet, autant que pour sa forme, distincte de celle du peuple. C'est une langue sacrée, respectée et sclérosée, que l'on écrit suivant des règles qui s'enseignent et auxquelles, de tradition scolaire intangible, on se conforme. Ceux d'entre les lettrés qui se croient doués pour la poésie pastichent à longueur de temps les grands auteurs, éternels modèles, tant pour la perfection de l'expression que pour celle des sentiments. Et, que ce soit en latin ou en arabe, cette

langue sacrée est, avant tout, langue d'école, réservée d'abord à l'exégèse des textes saints et à l'explication des dogmes, au droit canonique, à la pratique de la logique et de la métaphysique, voire, dans ces époques où l'absence de fonctions publiques où elle pût s'appliquer faisait d'elle une chose formelle, à la rhétorique.

Sans doute arrivait-il que, parlant, l'un à sa servante, l'autre à son domestique, le savant « latin », comme le savant « arabe », délaissant la langue sacrée avec le ton de la dispute savante ou théologique, condescendaient à parler vulgaire, et, changeant de vocabulaire et de syntaxe, à changer de registre et de représentation.

Tous, pourtant, le livre ou l'échoppe une fois fermés, hommes du vulgaire ou savants, vivaient, de même sorte, une même vie, où l'humble conformisme était un mérite, une vie, qu'avant tout une grande anxiété habitait, une grande inquiétude issue d'un mythe, le plus important, sans contexte, de tous leurs mythes vitaux, l'attente du Jugement Dernier, d'un jugement dernier objectif, vingt fois décrit et formulé, que le moindre événement, éclipse, parhélies, lueur crépusculaire, aurore boréale, comète ou tremblement de terre, remémorait aussitôt à chacun. Le monde arabe, à mesure que le temps avançait, le mettait davantage au centre de ses préoccupations, en enrichissait, en développait les détails et les thèmes. Depuis que la pensée arabe s'était laissé, sans trop y résister, frustrer de l'espoir un instant entrevu, avec al-Fārābī, peut-être avec les maîtres inconnus qui rédigèrent la Règle et l'Encyclopédie des Ikhwān aṣ-Ṣafā, de marcher en ce monde, avec le recours de la philosophie et de la sagesse, sous l'égide de la classe éclairée des « philosophes », vers la cité d'harmonie, c'était de l'Autre Côté que l'on cherchait l'espoir et la promesse. Ghazzālī, l'homme presque légendaire de la renaissance religieuse, passait pour avoir codifié, à l'aube du XII^e s., les détails de la Dernière Annonce. Chaque instant de la résurrection, de ses angoisses, de ses terreurs, avait, dans sa « Perle Précieuse », si souvent reprise et imitée dans les années qui suivirent, été décrit, expliqué, amplifié (1). Et ce

(1) Cf. Brockelmann *G.A.L.* 1421$_6$. et *Suppl.* I (ad pag.) p. 746 sub. n° 6. Le titre de l'ouvrage, traduit (et édité) en français par L. Gautier et en allemand par Muh. Brugsch est : *Al-Durra 'l fākhira fī 'ulūm al-Ākhira.*

livre, dont les manuscrits sont presqu'aussi nombreux que les variantes, peuplait le vide de l'Au-delà d'une foule tremblante de pêcheurs, attendant, sous la menace qu'ouvrait la gueule horrible de la géhenne, cet enfer qui était un monstre vivant, qu'il plût à Dieu de leur permettre de faire leur paix avec lui. L'Heure du Jugement, heure où tout repentir serait désormais tardif ! Heure, aussi, dont les hommes voulaient s'empresser de prévenir les effets, par la sincérité de leur repentir, l'ampleur de leurs aumônes, la fréquence des commémorations, les pratiques collectives ou individuelles de la piété surérogatoire. Et ce que la règle érémitique et monastique avait, dans le monde chrétien, accompli depuis des siècles, imbus, depuis les origines, du tragique avertissement apocalyptique, l'enseignement des grands mystiques musulmans, surtout après le XI^e^ s., le réalisait de façon spectaculaire, au sein des foules musulmanes, au moment, où mûri par la lutte menée contre les sciences profanes, et enrichi de leurs dépouilles, le dogmatisme sortait vainqueur d'un combat qui décidait, une fois de plus, du sort d'un monde.

Et si significative était cette image de la gueule ouverte de la géhenne, que, par delà le monde musulman, elle allait, dans l'Occident même, s'installer au tympan des églises romanes et s'y maintenir jusque dans l'art gothique, en dépit des formules canoniques qui ne connaissaient, de l'entrée de l'Enfer, que ses portes.

Et, de même que Satan Trismégiste (1), traînant avec lui ses cohortes, plus conventionnelles que réelles, d'esprits malins, hantait l'imagination créatrice des chantiers d'imagiers romans, qui le représentaient à l'arrière-plan de leurs figurations de la luxure, de l'orgueil, de la gourmandise, préparant au pécheur la douleur et la honte éternelles, ouvrant la voie de la perdition à l'amateur même des plus simples joies terrestres, fût-ce seulement de la musique profane (2), le mythe populaire arabe,

(1) Cf. *Patrologie Latine* (Migne) : sur la nature du Diable et des démons t. XX_{1100}, t. $XLIX_{717}$. Sur leurs interventions dans la vie des hommes. *Pat. Lat.* $XLVI_{207\text{-}714}$, LI_{961}, $CLXI_{1352}$, $CLXXXVI_{1502}$.

(2) On en trouvera une fort vivante illustration sur un chapiteau de la basilique de Vézelay.

curieusement accordé sur la même pensée, racontait avec une verdeur digne de celle que l'occidental mettait dans la pierre de ses sculptures ou dans le verbe de ses fabliaux, comment le grand ṣhanteur Isaac de Mossul avait dû à la bienveillance d'Iblis le renouvellement du thème de ses chansons (1).

Pourtant, là, où le musulman, héritier du lourd passé chaldéen, sous toutes les espèces, grand créateur d'anges comme de démons, multipliait en ceux-ci les essences et les personnifications, le conteur occidental ne connaissait que le diable, le Malin, malin un peu balourd, si différent des génies infidèles et des chaytān subtils (2), qu'il fallait bien, en revanche, pour rassurer dans leur foi les humbles et les médiocres du troupeau, lui livrer de temps en temps, l'auteur altier d'une cathédrale ou d'un hôtel de ville. Une différence, peut-être, encore : le chaytān d'Orient musulman est immédiat, direct et simple, prévenant. Il n'est pas, comme le Diable, l'ennemi hideux obsédant du genre humain : c'est par sa douceur insinuante qu'il essaie de conquérir. Ce sont nos désirs naïfs qui le sollicitent, qui lui permettent d'intervenir dans la vie des hommes : désir de l'or, des plaisirs, de la curiosité. Mais l'Islam, comme le christianisme de l'Occident, est avant tout religion de salut, et, au niveau de la pensée commune, magie toute puissante. Quand le Croyant aura, par imprudence, accepté l'assistance du dangereux officieux, la *ṭawba* interviendra, manifestée ou matérialisée par la récitation du *bismillah* qui mettra en fuite le tentateur, parfois au milieu de la plus hasardeuse des entreprises,

La cathédrale de Cologne, l'hôtel de ville de Bruxelles ont, tous deux, été construits avec la complicité du Diable, compagnon habituel, on le sait, des Maîtres Maçons. Bernard de Clairvaux nous donne les noms sous lesquels on invoquait les esprits *Pat. Lat.* CLXXXIII$_{238}$ sqq. Hugues de St. Victor traite à loisir des diverses parties de la magie *Pat. Lat.* CLXXVI$_{810}$ sq. qu'il condamne d'ailleurs.

La célèbre tête divinatoire, connue des Byzantins et des Arabes, avait aussi été connue de l'Occident où Gerbert en avait fabriqué une. Guillaume de Malmesbury Histor. rerum anglor. § 172. *P. Lat.* 179,$_{1145}$.

(1) *Mille et une Nuits*, deux versions : nuit 687 et suivante, et 695 sqq.

(2) Cf. Ghazzālī *Iḥyā' 'Ulūm ud-Dīn* L. XXX. § 123-23 sur les tentations du Shayṭān et les illusions séductrices L. XXXI sur le tawbat § 127-129. Cf. G. H. Bousquet, Ghazzālī, *Iḥyā'*, Paris 1955, particulièrement p. 319-320. Sur le Shayṭān, sa nature, *ibid.* § 89-90, p. 213-217. Sur les apparitions du Shayṭān, particulièrement 217.

comme lorsque le joaillier Ḥasan de Baṣra (1), perché sur le dos d'un génie, confessera à haute voix la grandeur de Dieu, dans un élan spontané d'admiration reconnaissante, dont l'effet, imprévu, sera de provoquer la chute, du haut du ciel, de son étrange monture. Parallèlement, l'occidental qui, pour satisfaire sa curiosité, sa cupidité, son orgueil, se sera, même consciemment, exposé aux entreprises du Malin, trouvera, in extremis, un moyen de salut dans l'efficacité, corrosive sur le Diable, de l'eau bénite, ou dans la toute-puissance du signe de la croix.

Un peu plus loin, encore, il est un lieu de rencontre entre Chrétiens et Musulmans, au sein de leurs rapports avec le monde invisible, dans leur croyance commune à l'efficacité des moyens magiques. Si, des deux côtés, savants et théologiens ressentent à l'égard du caractère hasardeux de telles entreprises, une aversion fortement marquée par la crainte du sacrilège et l'horreur de l'hérésie, ils sont liés, par la dogmatique même, à admettre l'éventuelle participation du Prince des démons et de ses légions à la vie de ce monde (2). Du côté oriental, d'ailleurs, toute une philosophie favorise la croyance à l'efficacité de la talismanique et de la science des incantations. En Occident comme en Orient, l'héritage des vieilles civilisations maintient cette foi, efficace, dans les foules, et l'écho de ces croyances se retrouve, non seule-

(1) Il s'agit du retour que fait Ḥasan du séjour de Roi des génies, Mille et Une Nuits, nuit nos 828-829 avec les caractéristiques de tous les démons transmis à l'Islam par les traditions populaires.

(2) L'extension de telles croyances provoqua de tous temps chez les théologiens une réaction appuyée sur tout l'édifice de la dialectique et de la théodicée. La question 114 de la Somme de Thomas d'Aquin se termine par une conclusion rigoureuse concernant l'impuissance des démons à accomplir autre chose que de faux miracles, sans pouvoir modifier l'ordre des choses créées dans lequel les démons, créatures eux aussi, doivent demeurer. On notera particulièrement cette phrase : « On appelle cependant miracle, au sens étendu, ce qui dépasse la puissance humaine et ce qu'elle tient pour possible. Et c'est dans ce sens que les démons peuvent accomplir des miracles. Et les hommes les admirent, pour autant qu'ils dépassent leur puissance et leur science. Car, d'autre part, lorsqu'un homme accomplit quelque chose qui dépasse la puissance et la science d'un autre, il amène celui-ci à admirer son œuvre, au point qu'il lui semble accomplir un miracle. Il faut pourtant se rappeler que, quoique des œuvres de ce genre nous semblent des œuvres de démons, qui nous paraissent des miracles, elles n'atteignent pas le niveau des miracles, car elles sont des choses réelles... ». On pourrait croire que le Maître a songé à notre problème.

ment dans une quantité d'ouvrages que nous qualifierions volontiers de « techniques », mais encore, dans la littérature vulgaire, que ce soit dans nos romans de chevalerie ou dans les Mille et une Nuits (1).

Et, qu'on ne s'y trompe pas. Notre temps connaît encore, auprès d'hommes à qui les traditions de langage et d'éducation ont conservé, dans certaines zones au moins de leurs représentations, une mentalité primitive, l'usage des talismans, de grigri, d'images protectrices, d'invocations salutaires, qui représentent une certaine forme de la pensée obscure, léguée par-delà même le Moyen Age. Mais, sauf chez certains individus très rares, que l'on n'hésitera pas à situer aux limites extérieures de la norme mentale, jamais un de nos contemporains ne croira à la possibilité d'une manifestation objective de la présence du diable par exemple. Pour le Moyen Age, les représentations que l'on pouvait qualifier de transcendantes, célestes ou infernales, sont objectives, sont de fait. Les apparitions de saints, les visions extatiques, les états de transport extatique, les opérations au-delà du réel, les contacts avec le démon sont choses tenues pour réelles. Ils ne font pas seulement partie de l'arsenal littéraire et des ressorts habituels du développement des contes ou des romans de chevalerie, mais ils ont leur incidence dans la vie juridique aussi bien que dans la vie religieuse, et les canons du droit, aussi bien que la vie historique, en portent parfois les traces.

Il ne faut pas s'étonner, alors, que le monde littéraire, nourri des mêmes formes de sensibilité, engendre, de part et d'autre de la Méditerranée, des œuvres parallèles, où les mêmes thèmes trouvent les mêmes formes de traitement. Le monde médiéval, musulman ou Chrétien, est le commensal de l'invisible, le témoin de l'irréel. On pourrait, de ce que l'on sait des techniques professionnelles, des « secrets » traditionnels des métiers, limitant de toutes parts l'efficacité de l'homme en face du monde et des choses, tirer de longues déductions sur une des causes de ces tendances à confondre l'imaginaire avec l'objectif dans un élan

(1) On rapprochera le bonnet magique (Tarnkappe, Tāqīya) des Niebelungen, du Roman de Huon de Bordeaux et du roman de Hasan Basri (nuit 822 sqq.).

qui apportait évasion et compensation. En dehors du métier de maçon, qui lui permet le surpassement au sein d'une œuvre collective et organisée, l'homme du Moyen Age n'a de commune mesure avec le monde que sa taille, la vitesse de sa marche ou celle de sa monture, sa force et celle, très spécialisée dans son application, des outils que sa main anime (1). Le monde est un univers où l'on peut encore rêver à l'emploi de forces surhumaines, à l'usage de vitesses où le vent constitue la limite extrême des comparaisons, à l'introduction, en face des choses du rêve, d'un savoir prodigieux, d'expériences extraordinaires. Ces forces, que la réalité refuse aux hommes, c'est dans le monde des magiciens, des faiseurs d'automates, des alchimistes, et, au-delà, dans celui des anges, des démons, des génies, qu'on pourra le situer.

Et comme le savoir dont sont dépositaires les clercs est une vision abstraite des choses transcendantes, il est conforme aux besoins de compensation que constitue l'activité littéraire, que celle-ci concrétise par des images frappantes cet affrontement de l'homme avec l'objet de sa pensée.

C'est au sein de compositions littéraires de caractère universel et encyclopédique, que ces tendances se feront jour, tout naturellement, dans un monde où la pensée organisée dans le domaine social et religieux se tourne constamment vers l'édification de systèmes unitaires et hiérarchiques, et où, tant dans la vision des Musulmans que dans celle des Chrétiens, toute chose se ramène au souvenir du Créateur et à l'interprétation, toujours liée au destin humain, à l'édification du croyant, qui se dégage de la contemplation de toute œuvre créée, objet, acte ou accident. Car, c'est encore un trait commun de cette pensée médiévale, que cet anthropocentrisme, qui n'a rien d'un humanisme, que mettent en œuvre, dès qu'ils composent, les écrivains de tout genre, poètes, conteurs, prosateurs, essayistes même, quand il en est. L'homme, descendant d'Adam, est, par celui-ci et par le fait du Coran, l'objet, parfois ingrat, de la constante sollicitude

(1) Le Moyen Age occidental a conservé de la technique antique les machines élémentaires de levage, considérablement améliorées par les techniques de l'art de la construction. En outre, dès le XII[e] s., outre les moulins à eau, les forgerons commencent à utiliser les martinets mûs par la force motrice des rivières.

d'un Créateur dont l'oubli, trop fréquent, est le péché suprême de l'homme. Dans le monde chrétien, Adam avec sa lignée reste l'objet pour qui son dieu même a consenti à s'exposer au fouet, aux outrages, à la sensation de la mort, à travers l'enveloppe humaine qu'il avait daigné revêtir. Prédicateurs chrétiens, moralistes musulmans, en tirent l'essentiel de leurs écrits, avec l'éternel « memento mori », que la richesse du verbe chez un Zamakhsharī (1), égalera à la rigueur évocatrice des images peintes ou sculptées, cette richesse supplémentaire de l'expression, lourde d'intentions et non seulement décorative, spécifique de la pensée occidentale. Mais le monde où nul état n'est stable, où tout vient de Dieu et tout y retourne, l'homme médiéval, prisonnier d'un savoir plus formel que réel, se complaît à y voyager, sous prétexte de religion, de commerce, parfois même dans l'espoir de trouver un savoir dont la profondeur et la morale le satisferont. L'étonnante épopée des maçons, semant leurs marques de l'Artois aux limites du désert du Sinaï (2), fait pendant aux interminables voyages des lettrés, Arabes ou Francs, comme les longs pèlerinages à Rome, à Saint-Jacques, à Chypre et à Jérusalem, sont symétriques, s'entrecroisent parfois, avec ceux des pèlerins de la Mekke, de Bagdad, Kerbèla ou Meshed. Cet esprit s'accommode, faut-il le dire, au mieux, avec les grands mythes, presque cosmiques, où l'aventure d'un héros élu se confond avec la revue de toutes les conceptions poétiques arbitraires dont est faite, traditionnellement, la connaissance de de l'Univers.

Le Roman d'Alexandre, sans cesse repris et enrichi, est le

(1) C'est aux *Colliers d'Or* de cet auteur, suite d'exhortations édifiantes dans le sens du détachement, que nous faisons allusion ici.

(2) On trouve les marques des métiers de maçons sur les pierres des monuments romans, tant en France, en Provence, en Bourgogne, en Catalogne, en Hongrie, en Dalmatie, qu'en Syrie et en Palestine. Elles ont été mises en valeur par Viollet le Duc, étudiées par Dhuicque. Les marques de Maçons d'Auvergne et de Provence, Bruxelles 1935, par Deschamps : Les Châteaux des Croisés en Terre Sainte, et par nous-même. Signalons à ce propos le mémoire en préparation de M^lle M. van de Winckel (Bruxelles).

Entre beaucoup de faits extrêmement significatifs, notons au passage que les marques qui affectent les pierres du réservoir de l'Est, de Bosra (Syrie du Sud) sont celles même que l'on retrouve à l'église de Saint-Flour, en Auvergne.

légendaire où l'Islam, comme la Chrétienté (1), retrouvent avec conviction, leur inlassable quête de l'absolu. Et, pour les uns, comme pour les autres, ces récits n'ont rien du conte érudit ni du conte de nourrice. Ils sont réalité vivante : aucune perspective historique, aucun sens du temps écoulé, de la diversité résultant du dépaysement, ne vient jamais diminuer leur intérêt, leur ôter de leur actualité. Le Roman d'Alexandre occidental s'enrichira naturellement d'un Fuerre de Gadres, fulgurante épopée adventice synthétisant l'actualité des Croisades, comme l'Iskander Nāmè i Bārā, mettra, avec ses épisodes chinois et russes, la légende même dans le cadre réel du temps. La floraison de ces mythes voyageurs est une continuelle transposition non seulement de l'histoire, mais encore, une matérialisation du rêve commun des hommes de l'époque : la recherche de l'actualité objective du Paradis. Sur les traces d'Alexandre, et au-delà du cadre traditionnel de ses aventures, Balūqīya (2), dans l'Islam, saint Brandan en Occident (3), tentent, armés, l'un des secrets de la science talisman.que, l'autre, de tous les enchantements de la prière efficace, d'atteindre le plan où les choses perceptibles transcendent celles de la réalité.

Voyage dans les espaces au-delà de l'espace, ces mythes s'enrichissent d'excursions dans l'au-delà du temps, comme ce récit inlassablement repris dans l'Islam, de l'excursion à la ville d'Airain, à Irem aux Colonnes, témoin endormi des époques révolues (4), ou du voyage des marins, aventuriers ou mission-

(1) Sur le roman d'Alexandre et sa diffusion, existe une immense bibliographie dont on pourra mettre le point de départ dans Nöldeke : *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans* (Denksch. der Akadaemie, Wien 1890, t. 38) et dans Friedländer : *Die Chadirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig 1913). Nous avons nous-même rassemblé et confronté un assez grand nombre de sources et énoncé une partie de la bibliographie dans notre petit livre : *Le Roman d'Alexandre, Légendaire médiéval* (Bruxelles 1955).

(2) Ibn Ishaq al-Tha'alibi dans ses *Qiṣaṣ al-Anbiyā'* a raconté la vie de ce « prophète » entre l'histoire de Luqman et celle de Dhû 'l Qarnayn : le récit fait partie du groupe des histoires de Hasib Karîm ud Dîn et de la Reine des Serpents dans les Mille et une Nuits, nuits 486-499.

(3) Fr. Michel, *Les Voyages merveilleux de Saint Brandan à la recherche du Paradis Terrestre*, Paris 1878. G. Schirmer, *Zu Brendannus Legende*, Leipzig 1888, P. Tuffrau, *Le merveilleux voyage de Saint Brandan à la recherche du Paradis*, Paris 1925.

(4) Irem aux Colonnes, la ville d'airain. Mas'ūdī IV, 88 sqq (Reinaud : *Les*

naires (1) chrétiens sera l'inacessible Thulé (2), cité des héros morts et des paroles figées pour un temps dans le froid du silence. Au cours de ces voyages passionnés, l'homme prédestiné qui s'y livre n'est plus, dans son périple, lié aux règles qui régissent le commun destin des hommes : le temps cesse d'exister, et les génies bienfaisants, les fées, les enchanteurs, multiplient leurs offices pour le faire échapper aux servitudes de l'espace, du temps, de la pesanteur, autant qu'à la limitation des forces physiques et du pouvoir intellectuel. Antar, Roland, l'Émir Sayf, Huon de Bordeaux, Charlemagne et Haroun sont héros dans la démesure, et héros dont l'image est souvent, parallèlement, curieusement compensatoire. Alexandre ne rencontrera d'obstacles que dans l'inévitable, conforme aux desseins divins. Mortel, il ne pourra, en définitive, trouver la source de vie, pas plus que Balūqīya, visiteur pourtant de l'Invisible, ne trouvera l'herbe d'immortalité. L'audace héroïque du conquérant, témoin de Dieu dans l'Islam, modèle de la chevalerie dans la Chrétienté, et qui fait de lui, par curiosité du sacré, l'émule du blasphémateur Nemrod dans l'exploration des cieux, comme elle lui fait entreprendre, ainsi qu'autrefois Gilgamesh, la descente au fond des mers, son obstination qui le mène au seuil vertigineux de la maison de l'Ancien des Temps, se heurtent néanmoins à l'inébranlable mur du Destin, à l'impénétrable mystère de la majesté du Dieu inconnaissable et tout-puissant, sur lequel le

Prairies d'er) et le comt. au Coran LXXXIX$_8$sq. Énumération des sources dans la bibliographie qui suit l'article *Iram Dhât al ·Imâd* dans l'Encyclopédie de l'Islam.

L'image de la Ville d'Airain déteint sur la description de la Rome mythique d'Ibn Khurdadhbih (B.G.A. VI. 114). Les deux récits ont été repris dans les M.U.N., nuits 275-279 et 572-578. L'étude de la notion mythique de la ville d'airain doit être poursuivie, car elle a un important arrière-plan éthico-religieux. Cf. l'emploi qui en fut fait en Iran, dans les annonces du retour des rois sassanides, ou elle est le lieu de recèlement du rédempteur, iranien ou musulman.

Cf. la communication de M. Czeglédy : *Die Spätsasanidischen und Schiitischen Mahdi-Erwartungen*, X^e congrès d'Histoire des Religions, Marburg 1960.

(1) Cf. *Patr. Lat.* CXXX$_{973}$.

(2) Cf. le roman d'Antoine Diogène, lu certainement jusqu'au x^e s., comme l'atteste sa présence dans le Myriobiblion de Photius (n° 166), étudié par Erwin Rohde, *Der Griechische Roman*, et intitulé Tôn hyper Thoulèn apistôn, Logoi eikosi tettares. Beaucoup plus tard, Rabelais rappellera le souvenir de la curieuse physique qui dominait la pensée de ces auteurs, dans les chap. LV, LVI du L. IV de Pantagruel.

Voile du Temple ne se lève jamais. Cet aspect rigoureux dans le traitement de la légende ne nous paraît pas une précaution littéraire destinée avant tout à maintenir le récit dans les normes de la vraisemblance. Il est peu probable en effet qu'aucun auteur, ayant fait manger l'herbe de vie ou boire l'eau de la Source d'Éternité à un héros, eût été embarrassé de lui : le Frédéric Barberousse, le Salomon, le Mehdi recélés offraient déjà, en cette matière, des exemples parallèles pleins de ressources. Mais il y a là l'effet d'un scrupule religieux, dans un milieu où la connaissance théologique, la théodicée élémentaire encadraient nécessairement tout savoir et toute éducation même.

Et dans le même temps où les mythes encyclopédiques rassemblent avidement tout ce que le passé a légué à l'humanité, de ses rêves, de ses explications du monde, de l'échafaudage de ses imaginations créatrices en quête d'une évasion au sein du merveilleux, et curieusement oublieuse des formes d'un réel peut-être trop universellement et constamment identique, des mythes sacrés s'instaurent, traitant, avec une familiarité qui nous surprend, des grandes promesses et des menaces que l'eschatologie offre au devenir ultime des hommes. Depuis longtemps, la littérature comparée a saisi l'identité d'esprit qui conduisit, d'une part, le Syrien Abū 'l 'Alā'l Ma'arrī, et d'autre part, Dante, le Toscan, à reprendre, à des fins humaines et polémiques, profondément personnelles et pourtant universellement accessibles, le récit d'un voyage dans l'au-delà, dont la description servît de cadre et de prétexte à l'expression de la passion intellectuelle qui les animait. Et comme ces auteurs ne provoquèrent aucun scandale, n'encoururent aucune condamnation, il faut penser que leur démarche s'inscrivait naturellement dans la façon de penser et de sentir de leurs contemporains.

Et, peut-être, ici, non dans le cas de Dante et d'Abū'l'Alā, mais dans certains cas particuliers, prolongeant à la fois la vision eschatologique des hommes, et la notion de relativité des temps, pourrait-on déceler, en ce XIII^e^ s. crucial, l'un des points où le mouvement respectif de la pensée orientale et celui de la pensée occidentale les fait se croiser. Les récits, ḥadīṯ sur l'ascension de Mahomet, récits sur le jugement dernier, voyages imaginaires avec l'aide des génies, qu'invente le monde musulman, se dis-

tinguent radicalement des images créées par les auteurs occidentaux, par un sens frappant de la relativité dans le temps et l'espace, opposé à une vision où l'anthropocentrisme et le sens positif ramènent provisoirement l'univers à des mesures strictement humaines, en attendant des mesures positives qui l'élargiront successivement.

Les grands voyageurs de l'imaginaire, chez les Musulmans, se trouvent, la plupart, pour avoir employé des procédés magiques dans leurs déplacements, éloignés soudain à de nombreuses années de marche de leur point de départ, trajet immense qu'un instant leur suffira à parcourir en sens inverse, mais sous la protection d'une puissance de caractère céleste. De même, le Prophète, dans son *mi'rādj*, accomplira cet immense périple de l'Au-delà et rentrera dans sa chambre en un temps pourtant si court, qu'une cruche d'eau renversée par lui à son départ n'aura pas encore fini tout à fait de s'épancher. Au contraire, les récits occidentaux se marquent au pas de l'homme, se mesurent à la taille de l'homme : la façon minutieusement décrite dont Dante passe de la zone infernale à celle du Purgatoire (1) est, sur ce point, aussi caractéristique que l'image allemande du personnage passant « de l'autre côté du ciel », pour y saisir le mécanisme, dûment figuré, du mouvement des sphères.

Le pouvoir d'abstraction à base poétique et verbale de l'Orient, le besoin de retourner à des images figurées, matérialisées, dont l'absurde appellera sans cesse correction, en Occident, marquent ici, d'une façon qui ne saurait être assez soulignée, le point de divergence sans doute fondamental, de deux sensibilités, celui des mathématiques pures et des mathématiques appliquées (2). Mais cette divergence sera le fait de l'avenir, après la profonde crise de confusion intellectuelle

(1) Dante, *L'Enfer*, XXXIV, 70 sqq. Dante, il est vrai, chevauche une fois, à la façon des Orientaux, le dos d'un démon, qu'il appelle curieusement Géryon, XVII, 91 sqq. Mais c'est pour un très court passage, de la corniche du septième cercle au sol de la Malebolge. Et la description de ce trajet est remarquablement riche en détails matériels.

(2) Il serait plus juste de parler de la différence entre la géométrie spéculative du type euclidien et de la géométrie appliquée. Cette distinction ne serait plus valable aujourd'hui, où les exigences des techniques avancées stimulent les progrès des mathématiques « pures ».

du XIVe s., dont l'Orient sortira, vers l'absolu, dans les voies universelles de la de la mystique généralisée, tandis que l'Occident s'attellera à la lente formulation, à la mesure, constamment précisée, du monde matériel.

Mais au XIIIe s., encore, la pensée moyenne, les notions de bon sens, la sensibilité de l'homme, en Orient comme en Occident, sont l'élément normatif des représentations, à quelque niveau qu'elles appartiennent. Le destin de l'Univers apparaît comme un donné, sur lequel l'homme ne songe même pas qu'il pourrait prétendre exercer, fût-ce l'action d'une connaissance critique résultant d'une expérience physique.

L'absurdité de l'idée d'un monde créé sans raison, devant prendre fin un jour, sans raison, a, sans doute, frappé déjà plusieurs esprits d'ailleurs constamment condamnés comme hérétiques et pervers. Les résurgences périodiques du manichéisme témoignent plutôt d'une révolte sentimentale — manifestée en divers lieux, que d'un développement doctrinal (1). L'universalité du phénomène manifeste seulement la continuité des conditions qui l'engendrèrent. Mais la conception finaliste et providentialiste n'en demeure pas moins triomphante et généralisée. L'Islam, avec l'attitude issue d'une exégèse résignée aux volontés insondables d'un Tout-puissant aux voies mystérieuses, pour qui il ne saurait exister de mal, donne à cette vision des choses la seule solution apaisante. Mais cette solution implique toute une éthique, cohérente sans doute, mais fatale, et d'autant plus inexorable qu'elle est conforme aux impératifs du milieu géographique où l'Islam se développe.

Le monde, créé par un Dieu, qui, seul, sait ce qu'il veut, est,

(1) Le manichéisme nous apparaît, en effet, comme une attitude teintée d'un certain philosophisme et d'un pessimisme radical, qui s'est manifestée, au sein de groupes ethniques et religieux aussi distincts que le monde iranien, le monde chrétien, le monde musulman, s'inscrivant chaque fois en faux contre les dogmes reçus et contre les mythes les plus consolants, comme celui du Jugement Dernier ou celui qui présente la création comme l'œuvre d'un dieu parfait. Si l'on étudie les groupes sociaux au sein desquels le manichéisme s'est propagé, on découvre chaque fois, dans ces groupes, des raisons affectives, de caractère sociologique, à ce refus de s'intégrer aux communautés dont ils dépendaient (v. notre communication au Xe Congrès d'histoire des Religions, Marburg 1960, Esquisse d'une sociologie du Manichéisme).

comme l'homme, son frère, lié à un destin temporaire, dont une forme de salut propre à sa nature, est le suprême aboutissement. De là, une vision faite d'instabilité, d'incertitude, d'adoration : l'univers est une immense cassolette d'encens élevant son culte vers le Seigneur. Au XI^e^ s., Birūnī exprime cette sensation dans un passage célèbre sur les changements successifs des paysages. Tous les auteurs, tant dans les belles-lettres dont les *maqāmāt* ou les vrais poètes, comme un Mutanabbī, nous apportent le témoignage, continuent le développement des thèmes sur la vanité du monde et le nécessaire retour à Dieu qu'avait, notamment, amorcé un Zamakhsharī, théologien un moment adonné à la vulgarisation.

Consentir à croire à l'existence d'un univers existant en soi, se déroulant dans ses structures, dont l'homme est une part, apparaît aussi bien aux Musulmans qu'aux Chrétiens, comme une scandaleuse absurdité, et ceci s'applique non seulement aux hommes du commun, mais aussi à la plupart des penseurs d'un temps pour qui les concepts émanationnistes demeurent encore la solution intellectuelle par excellence aux problèmes du devenir de l'être, d'un devenir que l'on ne peut se résigner à concevoir comme indéfiniment ouvert sur un avenir informulable, mais que la vision étroitement anthropocentriste et analogique des choses donne intensément le besoin de formuler de l'alpha à à l'oméga. La mystique populaire arabe, apportant l'unique réponse possible, sous l'angle de cette orientation d'esprit, procurera aux hommes les règles et les rites propres à les ramener vers l'Un, source première de la longue généalogie des choses, et à connaître la certitude relative de leur devenir.

Mais, ici, une distinction est de mise : le triomphe de la mystique musulmane marque un moment où la recherche d'une solution du problème de la vie dans ce monde a cessé d'être d'usage dans l'Islam. Le triomphe de l'ach'arisme et des mouvements qui s'y rattachent, issus de la lassitude et du découragement des Musulmans devant les difficultés d'assimilation de l'héritage grec, avait résolu la question en définissant la religion comme la voie de la vérité par excellence, la voie unique, pour mieux dire. Lorsqu'il arrivera à l'Occident de s'adonner à une mystique collective à base de renoncement — d'ailleurs toujours limitée

dans ses effets, comme dans ses effectifs, qu'elle fût vaudoise ou franciscaine — il n'adhérera pas par corps entiers à cette solution. Et si l'on peut, dans une certaine mesure, assimiler l'esprit des confréries occidentales, rangées sous l'invocation d'un saint patron, intercesseur auprès du Tout-puissant, avec celui des *Ṭarīqāt*, comme la Qādiriyya par exemple, ou celle des maçons de Sayyid Badawī, édifiant une image humaine capable d'être comme un pont entre le Dieu abstrait et l'humain, qui ne se satisfait plus de l'honorer et le commémorer seulement, il n'en reste pas moins que le XIII^e^ s., marque le moment où, si l'Orient a choisi pour règle de l'activité humaine l'attente organisée du jour inévitable, l'Occident se met à songer aux jours prochains, où il entamera la conquête décisive du monde où il s'inscrit.

Et cette conquête, où les fils même de Saint François prirent place parmi les meneurs de l'aventure (1) — et leur élan ne pourrait trouver de parallèle que dans la mission des Qādiriyya vers l'Afrique orientale (2) — contribua à replier encore sur lui-même, comme dégoûté de ce monde, le musulman d'Afrique du Nord, celui de Syrie, celui d'Égypte, pris, pendant les deux siècles qui suivirent, entre la conquête turque sur terre, et l'invasion vénitienne et génoise sur son propre territoire, la portugaise sur la route maritime de l'Inde, ancienne raison d'être historique d'un peuple que le sentiment de la certitude de son destin transcendant avait fini de détacher par trop de son devenir naturel.

Ce moment mettait fin, aussi, à la période où deux civilisations, issues d'un même héritage, avaient pu, dans le conformisme de leur continuité, se rencontrer au sein des mêmes formes d'activité et de production.

Armand ABEL
(Bruxelles)

(1) Nous songeons au rôle essentiel que les Franciscains jouèrent dans l'exploration, au service des princes, du Moyen et de l'Extrême Orient, à la part qu'ils ont prise à la pénétration espagnole, en Amérique.

(2) Le caractère pacifique et apaisant de la « mission » qādirite en Afrique Orientale et en Afrique équatoriale est, à ce sujet, très significatif, malgré la rigueur de la foi que les adeptes s'attribuent (v. notre essai : « Les Musulmans noirs du Maniema », Bruxelles 1960).

THE THEME OF WINE-DRINKING AND THE CONCEPT OF THE BELOVED IN EARLY PERSIAN POETRY

One of the most rewarding passages in the eleventh century treatise, The History of Sistan (1), is a passage where the author records the longest poem we possess of Rūdakī, the father of Persian poetry (d. 940). The occasion for his quoting this significant poem is a rather humerous incident between Abū Ja'far, the Saffarid prince, and Mākān, the Daylamite ruler, both of the tenth century. Mākān, happily inebriated during a banquet, orders the cutting off the beard of Abū Ja'far's envoy. Later, however, Abū Ja'far successfully retaliated by capturing Mākān in a raid and having his beard cut off during a similar drinking feast.

Of this Saffarid prince, highly reputed for his wisdom, valor and munificence, we read in the same History that he was "busy drinking wine day and night, and liberally distributing gifts" (2). But in another passage the author concedes that the prince had actually divided his time between prayer and reading, merrymaking and eating, affairs of State, and, finally, retiring and resting (3).

Next, the author tells us of a royal drinking banquet at the court of the Samanid king, Naṣr Ibn Aḥmad (r. 914-43), who, delighting in the incident between Mākān and Abū Ja'far, and admiring the gallantry and gusto of the latter, proposes a hearty toast to Abū Ja'far, seals his cup and orders it to be sent to him,

(1) *Tārīkh-i Sīstān*, by an anonymous author, ed. by M. T. Behār, Tehran, 1935, p. 315 ff.

(2) *Ibid.*, pp. 314-315.

(3) *Ibid.*, p. 315. Cf. a similar division of time by Khosrow II, mentioned by Firdowsi, Calcutta ed., p. 1990.

together with many valuable gifts, including "ten Turkish boy slaves and ten Turkish girl slaves, all adorned and bedecked" (1). With these gifts goes Rūdakī's poem, a panegyric to Abū Ja'far. This poem, which is in fact partially an ode to wine, begins with an allegorical description of the process of wine-making. After a vivid exaltation of wine, it recounts the events of the banquet at which Naṣr had toasted Abū Ja'far.

The picture laid before us is vivid and brilliant. The royal hall is lavishly adorned with luxurious carpets, glowing decorations and an array of flowers. The grand vizier and the amirs are seated in one row, the nobles in another, with the King taking his place on his special throne. The musicians are ready with their instruments. A thousand youths, each shining like a full moon, heads adorned with myrtle crowns, are in attendance. The cup bearers, rare beauties and descendents of the very kings and queens of Turkestan, serve wine in rounds. When several rounds are served, the king takes the wine from the hands of a black-eyed beauty and drinks the toast to Amīr Abū Ja'far, whereupon all his nobles and dignitaries raise their cups to the happiness of the Saffarid prince.

The passage affords us a glimpse of the royal drinking customs and ceremonies which are prominently echoed by the Persian poets of the tenth and eleventh centuries. Of the eighty-eight poems we possess from Manūchihrī (d. 1041), the remarkably gifted and lively poet of the Ghaznavids' court, twenty-two are either entirely odes to wine, or open with a prelude dedicated to wine and the merits and advantages of drinking. Rūdakī and Farrukhī, two other major poets of the period, are hardly less eloquent on the subject.

Glorification of wine and drinking scenes is, in fact, one of the major themes of early Persian poetry. Descriptions are direct, vivid, and refreshingly varied. Generally, the poet speaks with knowledge and authority on the subject, and his delightfully appealing delineation reveals that sensuous quality so characteristic of Persian art. Many valuable details bearing on the drinking institution at courts, not recorded elsewhere,

(1) *Ibid.*, p. 316.

can be gathered from the poetry of the tenth and eleventh centuries. Whereas in the courts of the Omayyad and Abbasid Califs the custom could be considered a corrupting innovation mainly attributable to foreign influence (1), in Persia it continued, as Nöldeke has pointed out, an age-old pre-Islamic tradition (2). One is inevitably reminded of Herodotus' remark (I, 133) about the Persians of the Achaemenean period: "It is their custom to deliberate about the gravest matters when they are drunk; and what they approve in their counsels is proposed to them the next day... when they are now sober, and if being sober they still approve it, they act thereon, but if not, they cast it aside. And when they have taken counsel about the matter when sober, they decide upon it when they are drunk" (3).

The drinking scenes in Ferdowsi's monumental epic, the *Shāh-Nāma* (finished *circa* 1010), most probably represent a

(1) See Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, ed. M. Quatremère, Paris 1858, I, pp. 312 ff.; cf. the account of drinking orgies held twice a week by the vizier al-Muhallabī, in al-Tha'ālabī, *Yatīmat al-Dahr fī Maḥāsin Ahl al-'Asr*, Damascus, 1885, II, 105 f. See also R. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, London, 1907 (1930 printing), pp. 236, 295; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1928, I, pp. 251 ff.; M. Aga-Oglu, 'Remarks on the Character of Islamic Art', *The Art Bullelin*, XXXVI, 3, 1954, pp. 185-190; for drinking customs and terminology in the *jāhilīyya*, as reflected in al-A'shā's *khamriyyāt*, see R. Geyer, 'Zwei Gedichte von Al-A'šâ, *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Klasse*, CXLIX, 6, 1905, pp. 55-92 (kindly indicated to me by Dr. M. Meir Bravmann of Columbia University); note the reference to *Kisrā shāhinshāh*, *ibid.*, p. 74; al-A'shā's familiarity with Mesopotamian and Persian culture, *ibid.*, p. 77; cf. R. A. Nicholson, *op. cit.*, p. 121.

(2) « ... die Trunksucht der persischen Grossen scheint sich immer ziemlich gleich geblieben und vom Islam nur wenig gezahmt worden zu sein. Auch das im Schahname mehrfach vorkommende Zutrinken und Trinken « zum Angedenken » mag sich bis Firdausi's Zeit erhalten haben. » 'Das iranische Nationalepos', *Grundriss der iranischen Philologie*, I, Strassburg, 1896-1904, p. 171. The custom continues to this day. Cf. al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Tāj*, ed. Ahmed Zeki Pacha, Cairo, 1914, p. 29-30, where we are informed that the Sasanid monarch Behrām V had ordered his chamberlain to receive people's petitions and present them to him when he was drunk, a custom which had to be abandoned after Behrām, it having proved too expensive a venture. For Sasanian court customs relating to banquets, music and drinking see A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 2nd ed., Copenhague, 1944, pp. 404, 412, 478-79, 482, and the references given there.

(3) Loeb Library ed., Vol. I, pp. 173-75. Cf. al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Tāj*, Cairo, 1914, pp. 27, 151.

late Sassanian tradition which continued in the courts of the Samanids, Ghaznavids and Saljukid monarchs (1).

The custom was widespread and sufficiently established to cause Amīr Kai-Kāvūs, the pious but sagacious author of the *Qābūs-Nāma* (Book of Qābūs, composed in 1082), to dedicate a chapter of this "mirror for princes" to the etiquette of wine drinking. As a good Moslem, he is aware that wine is not allowed, but he is equally aware that censuring it will be of no avail. Therefore, he contents himself with only giving advice on the proper manner of drinking. We read in a somewhat ironic passage: "Begin your drinking after your saying the afternoon prayers, so that by the time you are intoxicated, night will have fallen and nobody will perceive your drunken condition" (2). Particularly concerned about his son's duty as a host, he warns him not to place wine before his guests unless it is good, and goes on to point out that what makes all the difference to a party is not food, but wine and music. Further, he pleads that it is best to refrain from indulging in what is against the dictates of the faith, but should one indulge, it is better to do so in style—a remark which bears testimony to his princely tastes.

In the *Tārīkh-i Bayhaqī*, that incomparably fascinating history of the Ghaznavid period, which provides us with minute and keenly observed details of eleventh century court life in Persia, we find none other than Maḥmūd of Ghazna, the protector of religion and defender of the faith, upholding the institution. His son Mas'ūd seems particularly concerned to do justice to the art (3).

(1) Cf. Th. Nöldeke, *op. cit.*, pp. 170-171.

(2) S. Nafīcy's ed., Tehran, 1933, p. 48 ff.; R. Levy's ed., London, 1951, p. 38 ff.; English tr. by R. Levy : *A Mirror for Princes*, London, 1951, p. 59 ff. (Badawi's ed., Tehran, 1956, generally follows Levy's ed.); cf. Niẓām al-Mulk, *Siyāsat-Nāma*, ed. 'A. Iqbāl, Tehran, 1941, pp. 52-53, where the story is told of 'Alī Anūshtigīn, a favorite general of Maḥmūd of Ghazna, who receives forty strokes at the hand of the Chief Inspector as the result of ignoring a similar advice by Maḥmūd.

(3) *Tārīkh-i Bayhaqī*, ed. M. Fayyaḍ and Q. Ghanī, Tehran, 1945, pp. 5, 49, 252-53, 256, 501, 529; for a lively description of Mas'ūd's clandestine "pleasure pavillion" see *ibid.*, p. 121; see also *Tārīkh-i Gardīzī*, ed., M. Nāẓim, Berlin 1928, p. 83, where the banquet given by Maḥmūd in honour of Qadar Khān, the ruler of Turkistan, is described.

Drinking generally accompanied main meals, except when a special drinking party was intended. Nor was morning drinking, *Ṣabūḥ*, glorified by the poets, neglected (1). Music and drinking go hand in hand and complement each other. Several national festivals: Nou Rooz, Mihrigān, Sadih, and the Islamic Feast of Sacrifice and the "Carnival" of Breaking the Fast, are characterized by liberal serving of wine (2). When the king moves to a garden or engages in hunting, wine drinking is an integral part of the program. On one occasion Mas'ūd follows up a big hunting party by seven days of merrymaking in one of the royal gardens (3).

The best testimony for the validity of the institution in the Saljuk period, comes from the illustrious grand vizier, Niẓām al-Mulk (d. 1092). In his famous *Siyāsat-Nāma*, a manual of good government, dedicated to the Saljukid monarch Malikshāh, he dedicates a chapter to 'The arrangement of Drinking Banquets and their Etiquette' (4). In discussing the royal drinking banquets, he objects to the then emerging practice of the guests bringing their own jar of wine and their own cup bearers to the royal parties as a breach of tradition, since, he points out, the common practice had always been for the people to take wine and sweetmeats from the kings' palaces to their homes and not vice versa, and, he goes on to say, if the excuse for the practice is the fact that the royal wine superintendent

(1) See *Qabūs-Nāma*, ed. Nafīcy, p. 48 ; Levy's tr. p. 60 ; morning drinking is a favorite theme of the poets of the period, particularly of Manūchihrī ; see, for instance, his *Dīvān*, ed. Dabīr Siyāqī, Tehran 1947, Nos. 63, 70, 72, 75, 87 ; see also Anvarī (d. 1190), *Dīvān*, ed. Mudarris Raḍavī, Vol. I, Tehran, 1959, pp. 136, 407.

(2) See, for instance, Farrukhī, *Dīvān*, ed. 'Abd ar-Rasūlī, 1932, pp. 16, 151, 175, 390, 416 ; Manūchihrī, *op. cit.*, pp. 25, 44, 54. Rejoicing in the passing of Ramaḍān, the month of fast, and the resulting freedom of merrymaking and drinking is a recurrent theme in the poetry of this period ; see, e. g., Farrukhī, *op. cit.*, pp. 199, 247 ; Manūchihrī, *op. cit.*, No. 37 ; Anvarī, *op. cit.*, p. 119.

(3) Bayhaqī, *op. cit.*, p. 262.

(4) *Siyar al-Mulūk* or *Sīyāsat-Nāma*, ed. 'A. Iqbāl, Tehran, 1941, pp. 149-50 ; Eng. tr. : *The Book of Government or Rules for Kings*, by H. Darke, London and New York, 1960, p. 122 ff. Cf. F. Rosenberg, *On wine and feasts in the Iranian national epic*, tr. by L. Bogdanov, *The journal of K. R. Cama Oriental Institute*, 1931, no. 19, pp. 13-44, where similar customs referred to in the *Shāh-Nāma* are mentioned.

does not serve good wine, then he should be chastised, so that no such excuse can be made.

Obviously, what was an established custom at court, and among the higher strata of society, was far from common practice among the masses. Yet, since early Persian poetry is largely court poetry, it is exactly the ways and manners of the court which should concern us in examining the development of themes relevant to drinking in early Persian literature.

One such relevant development relates to the *sāqī*, 'wine server', one of the prominent character types of Persian poetry. Persian poetry, one must bear in mind, unlike early Arabic poetry, deals mainly with 'types' rather than individual charaters. The poet generally works through established conceptual patterns and stylized ideas and images. He shuns portraiture and eschews imparting life to the specific. His success as a poet is generally judged by his skill in composing apt variations on established themes and motifs. Therefore, whether it is 'the beloved', 'the patron', 'the rival', 'the carefree drinker', or 'the false preacher', to mention a few of the stock characters of Persian poetry, we are always dealing with types rather than individuals. Normally it is not possible to tell the sweethearts, or the rivals, of various poets of the period apart.

The seeming confusion in the meaning and import of the *sāqī*, diversely understood as 'cup bearer' or 'sweetheart' either male or female, is cleared when we examine the drinking customs of the period in question more closely. They also explain the warlike and soldierly atrributes of the 'sweetheart', so prominent a feature of the type in the poetry of this period and of much of the later.

Wine was generally served by young slaves, adorned and dressed with particular care for the occasion. In Persian poetry they are frequently dubbed as 'Turk'. Not that all these youths came from Turkistan, but the best types were reputed to come from that area. They were noted for both their good appearance and their bravery as soldiers (1).

(1) Kai Kāvūs, *op. cit.*, devotes a chapter to various types of slaves and their qualities and characteristics, his remarks being based on ethnic divisions; see Levy's ed. p. 62 ff., Nafiey's ed. p. 78 ff. English tr. p. 99 ff. A short poem by

The full training of a boy slave included horsemanship, handling of arms, marksmanship, and also serving wine at drinking banquets. According to Niẓām al-Mulk's account, a properly educated slave was taught to serve wine in the sixth year of his training (1). After attaining suitable proficiency in the arts and skills of his profession, he could be promoted to the position of chamberlain, and, if he proved able, wise, and endowed with executive gifts, he could become a general or governor. This was the rank attained by Fā'iq, Baktūzūn (the generals of the Samanids), Albtigīn (the founder of the Ghaznavid dynasty), Sabuktigīn (father of Maḥmūd of Ghazna), Anushtigīn (the founder of the Khwārazmshāhid House), and Ayāz (the favorite companion of Maḥmūd of Ghazna), among many others.

At their best, such slaves were excellent soldiers and fine horsemen, played a musical instrument, were refined in their manners and proved delightful companions, as amply attested by the poetry of the period. Some could even engage in discussions on highly specialized literary techniques (2).

As to the relations between these youths and their masters, a passage in Bayhaqī about Tughrul, a favorite slave of Maḥmūd, is particularly revealing. "...[Tughrul] was such a page *(ghulām)* that not one in thousand could compare to him in countenance, stature, complexion, delicacy and ability. [Maḥmūd] noticed and liked him, and placed him among seven or eight pages who ranked after Ayāz as his cup-bearers... One day it came to pass that the King [i. e., Maḥmūd] was engaged in drinking in the Fīrūzī Garden... and these cup-bearers, the moon-faced beauties of the world, took turns [to serve wine] two by two. Tughrul entered, clad in a ruby robe, his companion in a turquoise one, and both began serving wine... Amīr

Farrukhī, *op. cit.*, p. 435, testifies to the superiority with which the Turkish slaves were credited, as compared with Indian slaves; cf. Anvarī's lyric to an Indian youth, *op. cit.*, p. 165. In Sanā'ī (d. 1141) we find an uncommon ode to an Arab youth; see *Dīvān*, ed. Mudarris Raḍavī, Tehran, 1941, p. 63.

(1) Niẓām al-Mulk, *op. cit.*, p. 128 ff.; English tr., p. 105 ff.

(2) See, e. g., Anvarī, *op. cit.*, p. 157. From another of his poems, p. 179, we gather that some could write poetry.

Yūsuf [the King's brother] was already overcome by wine, and his eyes remained fixed on Tughrul, and he became enamoured of him. However much he endeavoured to control himself, he could not turn his eyes from him. Maḥmūd watched him surreptitiously, noticing his infatuation and rapture, but feigning ignorance..." (1). Later Maḥmūd severely reproaches his brother for coveting Tughrul. Next day, however, Maḥmūd makes a gift of Tughrul to his brother, who holds him "dearer than his sons", later makes him his chamberlain, and goes to unusual expense in preparing Tughrul's wedding. The fact that later this Tughrul proved an ingrate and caused the downfall of his master does not concern us here.

A further clear reference to the status of such slaves and their relationship with their masters may be found in a panegyric by Farrukhī, the eloquent poet of the courts of Maḥmūd and Mas'ūd of Ghazna, in praise of Ayāz, the favorite slave, soldier and boon companion of Maḥmūd (2). The poem was written after Maḥmūd's death, during the reign of his son, Mas'ūd, when Ayāz enjoyed the favour and munificence of this sovereign. Farrukhī refers to Ayāz as a 'commander' *(amīr)*, 'commander of the commanders' *(mīr-i mīrān)* and 'warlike commander' *(amīr-i jang-jūy)*, and extols him for his valour on the battlefield, his fine horsemamship, his consummate hunting skill, his striking appearance, irristible charm, and his fidelity to Mas'ūd. In retrospection the poet muses:

"It was not without reason that Maḥmūd gave him his heart,
Do not imagine Maḥmūd's heart lightly given;
The king had others beside him,
Many youths the king possessed;
Had there been another like the *mīr* among them
He would not have been so highly prized."

Maḥmūd's attachment to Ayāz has passed into the Persian literature and folklore as an example of kingly favour and abiding love. As to the ethics of such attachments, a story related by Niẓāmī 'Arūḍī of Samarkand (3) is informative.

(1) *Op. cit.*, pp. 252-253.
(2) *Op. cit.*, pp. 163-165.
(3) *Čahār Maqāla*, ed. M. Mohammad Qazvīnī, London 1910, pp. 34-36 ; English translation by E. G. Browne, Hertford, 1899, pp. 55-58.

Sensually tempted by his feelings towards Ayāz, during one of his drinking bouts, Maḥmūd is suddenly awakened by the voice of his religious conscience, and urged by a contrite spirit, he orders Ayāz' locks to be cut off, so as to impair his attraction and tempting looks (1).

The literature of the period reveals further points. While going through their training and service in the army, these youths naturally mixed with other people, and their companionship was often conducive to emotional attachments. In a characteristic poem, Anvarī describes his sweetheart, who, returning from the battlefield and freed from the cares of war, keeps company with the poet in a wine and song vigil, playing the lyre and setting melodies to the poet's songs (2). In the poetry of the period, the sweetheart is frequently called upon to put aside his arms and pick up his musical instrument, make the cup go round, or reciprocate amorous advances (3). The names by which the sweetheart is addressed in the early classical poetry, many of which are common to all periods, are particularly instructive. They include *Turk; but*, *ṣanam*, idol; *nigār*, picture, a beautiful picture, sweetheart ; *pisar*, boy; *dūst*, friend, beloved; *yār*, companion, sweetheart; *māh*, moon, a beauty; *māhrū*, moon-faced beauty; *sarhang*, troop leader; *sāqī*, wine server; and *kūdak*, baby, youth. A number of epithets bearing

(1) Further cf. 'Imād ad-Dīn al-Kātib al Iṣfahānī's remark about the Saljukid Sultan Sanjar (d. 1157) : "It was his custom to buy a slave of his choice, then make him the object of his love, flaunting his love for him, squandering his wealth and affections on him, drinking his evening and morning cup with him, investing him with his power and entrusting him with his authority. But when the night superseded his day (i. e., the youth grew older), and violets overshadowed his pomegranate blossom (i. e., he grew a beard) he turned away from him and disliked him, left and abandoned him, and went so far in his hatred for him that he would not be content to end the union with him by separation, but found release from him in his execution" ; *Recueil de Textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides: Kitab Zubdat in-Nuṣrat...*, par al-Bondârî, d'après Imâd ad-Din al-Kâtib, ed. by M. Th. Houtsma, Leide 1889, p. 271 ff.

(2) *Op. cit.*, p. 404.

(3) See, for example, Farrukhī, *op. cit.*, pp. 126, 141, 194, 203, 206, 210, 213, 307, 369, 373, 437 ; Manūchihrī, *op. cit.*, Nos 27, 31, 84 ; Mu'izzī, *Divan*, ed. 'A. Iqbāl, Tehran 1939, pp. 117, 118 (lines 2613-14) and 122 (line 2716), where the poet explicitly refers to the beloved as serving in the army.

on the valour and skill of these pages in military practices are frequently employed in reference to the sweetheart.

It is the social position, training and characteristics of these youths, within a socially accepted pattern of love relationship, that determines some of the main traits of Persian love poetry. Their association with drinking scenes and their serving as *sāqīs* is particularly enlightening. Unless one is mindful of the fact that the beloved, as a type, is very often a young soldier-cup bearer, who combines the warlike qualities of a warrior with the refinements of a sociable wine server, many aspects of Persian love poetry, and for that matter, much of Ottoman, Urdu and Islamic Arabic poetry remain puzzling.

We find very often that the image of the *sāqī*, as a wine server, mingles with that of the *ma'shūq* or sweetheart (1). It was at drinking parties with the accompanying music, where youths served as *sāqīs*, that the atmosphere was particularly conducive to amorous feelings. The objects of these sentiments were, as may be expected, the handsome *sāqīs*, who, in a less formal gathering would also participate in the drinking, and were apt to be seen intoxicated (2). Hence, we find, among other traits of the beloved, drunkenness, obstreperousness and even, at times, a tendency to brawl (3).

In one of the most charming lyrics of Ḥāfiẓ (1326-1390) we find the beloved described as "with dishevelled hair, perspiring, jovial and drunk, with open shirt, reciting ballads, with a jar of wine in hand", a description hard to appreciate without realizing the background already referred to.

The fact that Persian does not make a distinction of gender, even in the third person singular, lends a certain ambiguity to the poet's intention, and makes it perfectly possible to read

(1) Cf. G. Jacob, « Das Weinhaus nebst Zubehör nach den Ġazelen des Ḥāfiẓ », *Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtag*, II, Gieszen, 1906, p. 1062.

(2) See, for instance, Farrukhī, *op. cit.*, pp. 126, 143.

(3) Among the most common epithets used for the beloved are *mast*, inebriated, and *sar-mast*, gay, drunken; *'arbada-jū*, "brawlseeking", quarrelsome, is by no means rare; *bad-khū*, illhumored, quicktempered, and *jang-jū*, bellicose, however, have more to do with the reluctance of a warlike beloved than his association with drinking.

"she" into the poet's probable "he", which in fact is the common tendency in interpreting Persian poetry today. One may well question the accuracy of the commercialised pictures of the *sāqī* in Khayyām's quatrains, showing a shapely girl serving wine to an old man. But times and customs have changed: the prevailing mental picture of the *sāqī* today is that of a graceful woman, who makes one forget the sorrows of love, the fickleness of the world and the transience of human life. With her gracious air and inspiring cup, her figure clad in the elusive attributes given her by the poetic imagination of a Khayyām or a Ḥāfiẓ, she belongs more to the dreamlike vision of the past than to the actuality of the present.

E. YARSHATER
(New York)

SAYYID AḤMAD KHĀN, JAMĀL AL-DĪN AL-AFGHĀNĪ AND MUSLIM INDIA

Sayyid Aḥmad Khān emerged as by far the most influential and representative leader of Muslim India, after its morale had been shattered in the Mutiny of 1857, and an adjustment of some sort with Western civilization in general and with the British Government in India in particular became a condition for survival. From 1859, when he made his first public speech in a mosque (1), to 1898, the year of his death, he had no rival as the leader of his community, even though some of his religious and political views were bitterly criticised. Amīr 'Alī's National Muhammedan Association, founded in 1877, had a programme similar to his, but it remained more restricted in its influence and achievements. Badr al-dīn Ṭayyabjī was one of the sponsors of the Indian National Congress (2), and presided over its annual session in 1887, but Indian Muslims generally held aloof from it following Sayyid Aḥmad Khān's opposition (3), and though Ṭayyabjī remained an Indian nationalist to the end of his days, his active participation in the Congress ceased after 1888.

The most powerful challenge to Sayyid Aḥmad Khān's political leadership of the Muslims in India came from a foreigner, Sayyid Jamāl al-dīn al-Afghānī, who visited India for the second time after his expulsion from Egypt by the Khedive Tewfīq Pasha in 1878 (4). Al-Afghānī spent over a year in Hyderabad (Deccan) and in Calcutta, and wrote a number of

(1) Printed in the collection of his *Lectures*, compiled by Munshī Sirāj al-dīn, Sadhora 1892, pp. 12-13.

(2) Husayn B. Tyabjī, *Badruddin Tyabji*, Bombay 1952, p. 175.

(3) Lecture delivered at Lucknow in 1887 (*Lectures*, pp. 240-253); lecture at Meerut in 1888 (*Lectures*, pp. 254-267).

(4) Qāḍī 'Abd al-Ghaffār, *Āḥtār-i Jamāluddīn Afghānī*, Delhi 1940, pp. 114-6.

articles in which he violently attacked Sayyid Aḥmad Khān's religio-political approach to the problems facing Muslim India. A more apposite résumé of his argument against Sayyid Aḥmad Khān appeared in an article he published in Paris in his journal *al-'Urwat al-Wuthqā* of 28th August, 1884, in which he wrote :

> « Ahmad Khān écrivit un commentaire du Coran ; il intervertit les mots et falsifia ce que Dieu avait révélé. » (1)

To Jamāl al-dīn al-Afghānī this looked like a new heresy, inspired and encouraged by a foreign Government in India.

The disagreement between Jamāl al-dīn al-Afghānī and Sayyid Aḥmad Khān consists of three cardinal points:

1. al-Afghānī did not agree with the extremist rationalism of a least some of Sayyid Aḥmad Khān's views, and regarded his new *'Ilm al-Kalām* as a heresy in so far as it seemed to falsify the words of Qur'ān.

2. He regarded Sayyid Aḥmad Khān's religious views and his educational programme as ancillary to his political servitude to British interests in India, whereas al-Afghānī himself was bitterly anti-British.

3. As a logical consequence of the second point, he saw Sayyid Aḥmad Khān as his main adversary in India, opposed to Pan-Islamism, isolating the Indian Muslims from the rest of *Dār-al Islām*, especially from the Turks, and hostile to the conception of a universal Muslim *Khilāfat*.

2

Sayyid Aḥmad Khān's earlier writings held nothing to offend the orthodox. In the first, pre-Mutiny phase of his religious writings, he wrote a life of the Prophet, two tracts of Wahhābī tendency, and a short treatise on the Naqshbandī mystical practice, *Taṣawwur-i Shaykh*. All this was in consonance with his own and his family's religious background in Delhi. His father was a disciple of Shāh Ghulām 'Alī, a Naqshbandī saint

(1) *al-'Urwat al-Wuthqā*, Beirut 1933, 489-94, and *passim;* A.-M. Goichon (tr.), *Réfutation des Matérialistes*, Paris 1942, 21.

and successor of the eclectic saint-poet Mirzā Maẓhar Jān-i Jānān. He received some schooling in the Naqshbandī *Khānaqāh* of Shāh Ghulām 'Alī, which conformed to religious orthodoxy as much as his second school, run by the disciples of Shāh 'Abd al-'Azīz, where the reformist near-Wahhābī tradition of Shāh Walī Allāh flourished. (1) Sayyid Aḥmad Khān's maternal relatives were disciples of Shāh 'Abd al 'Azīz, and his own mother was a devout and learned lady.

The second phase (1862-1870) of Sayyid Aḥmad Khān's religious writings received its challenge and stimulus from Christian missionary activities in India, and the aggressive approach to Islam in the works of some British civil servant historians, especially Sir William Muir.

To counter the polemics of Christian missionaries he proceeded to do something which since Akbar's days no Indian Muslim had done, a systematic and unprejudiced study of the Old and the New Testament. He is generally recognized as the first Muslim to have written a Commentary on the Bible (2). The eclecticism of his approach left both sides critical and dissatisfied (3).

The other challenge, exemplified for Sayyid Aḥmad Khān by the work of Sir William Muir (4), was different from that offered by the missionaries. It accepted Islamic tradition and historiography which the missionary polemics had rejected as false. Its judgement on Islam was not in terms of religion but in terms

(1) It was here that Sayyid Aḥmad Khān imbibed the principles, which were already being preached by Shāh Ismā'īl and others, of purifying Indian Islam from practices borrowed from other religions; cf. *Ṣirāṭ-i Mustaqīm*, the *Dicta* of Sayyid Ahmad Barelvī, compiled by Moulvi 'Abd al-Ḥayy and Shāh Ismā'īl (Shahīd), ch. II. Shāh Ismā'īl, *Taqwiyat al-Īmān*, tr. by Mīr Shahāmat 'Alī, in J.R.A.S., 1952, pp. 310-72.

(2) *Tab'īn al Kalām*, 1862.

(3) "This Commentary went against the grain of the *'ulamā'* of Islam for the reason that it denied interpolation or interference with the original text, and also because no Muslim before Sir Sayyid had considered writing such a work. It went against the Christians in so far as it tried to establish the identical unity of Islam and pure Christianity, and regarded as erroneous the modern Christian belief in the Trinity, the Atonement and the denial of the Last of the Prophets". Ḥālī, *Ḥayāt-i Jāwīd*, Cawnpore, 1901, I, 112.

(4) William Muir : *Life of Mahomet*, London 1858.

of civilization, regarding it contrary to human values as generally accepted by liberal thought in Britain. Sayyid Aḥmad Khān was deeply disturbed by this. (1). He initiated the genre of modernist "apologetic" literature by sponsoring Davenport's "*An Apology for Mohammed and the Qur'ān*" and in his own *Khuṭbāt-i Aḥmadiyya (Essays on the Life of Mohammed).* In London, where he collected material for his book in 1869-70, he met Carlyle and discussed with him his Essay on Muḥammad as well as his own work (2).

At this stage Sayyid Aḥmad Khān was still concerned with the defence of traditional Islam. This phase of his religious writings may be described as one of pioneering apologetics, blazing the trail for Maulvī Chirāgh 'Alī, Shiblī Nu'mānī and Muḥsin al-Mulk. It is interesting to compare this effort of his with a similar one, though on a much smaller scale, by Jamāl al-dīn al-Afghānī, an answer in the *Journal des Débats* to a lecture on the theme of Islam and Science, delivered by Renan at the Sorbonne in March 1883 (3). There is at least one point in common between the views of al-Afghānī and of Sayyid Ahmad Khān: both believe Islam to be capable of an evolutionary process within the present and future history of mankind and in accord with it. The difference between them, as always, is that the Indo-Muslim 'modernist' was always concerned with the particular, the concrete, the detailed; while his adversary was concerned with the general, the generalised and the emotionally surcharged abstract.

Here we are not very far from the kind of apologetics which came to be associated with Sayyid Amīr 'Alī and which, as W. Cantwell Smith points out, is in intent, quality and influence different from that of Sayyid Aḥmad Khān (4).

The transition which marks Sayyid Aḥmad Khān's forward journey from apologetics pure and simple to a highly individualistic exposition of a modernist *'Ilm al-Kalām* (the third phase

(1) This is the main theme of his letters to Muḥsin-ul-Mulk. See *Khuṭūṭ-i Sir Sayyid*, compiled by Sir Ross Masood, 2nd edition, Badaun 1931.

(2) G. F. I. Graham, *Syed Ahmed Khan, C.S.I.*, London 1885, 99.

(3) Goichon, *op. cit.*, 161-2.

(4) W. Cantwell Smith, *Modern Islām in India*, London 1946, 55.

of his religious writings), has again, in stressing the need of an adjustment between religion and science, essential similarities with the views of Jamāl al-dīn al-Afghānī. Their approach to the necessity of modernism is much the same.

On 21st January, 1870 Sayyid Ahmad Khān wrote to Muḥsin al-Mulk :

> "If people do not shun blind adherence, if they do not seek specially that light which can be found in the Qur'ān and the indisputable Ḥadīth, and do not adjust religion and the sciences of today, Islam will become extinct in India. (1) »

Al-Afghānī's views are not very different :

> "With a thousand regrets I say that the Muslims of India have carried their orthodoxy, nay, their fanaticism to such an evil extreme that they turn away with distaste and disgust from sciences and arts and industries. All that is associated with the enemies of Islam, be it knowledge or science, they regard as inauspicious and unwholesome, whereas the love of their religion should have made it binding on them to consider themselves as having the right to acquire erudition and perfection, knowledge and science, wherever they found them... Alas, this misuse of religious orthodoxy will end in such weakness and disaster that, I am afraid, the Muslims of India will some day find themselves annihilated. (2) »

In this transitional approach to modernism, they both followed in the steps of the Tunisian Khayr al-dīn Pasha. No other non-Indian Muslim influenced Sayyid Aḥmad Khān so much (3). He and al-Afghānī adopted the Tunisian pioneer's

(1) Sayyid Aḥmad Khan, *Khuṭūṭ*, p. 55.

(2) Jamāl al-dīn al-Afghānī, *Asbāb-i Ḥaqīqat wa Sa'ādat wa Shifā-i Insān*, article in *Mu'allim-i Shafīq*, Hyderabad (Deccan) 1881.

(3) Sayyid Aḥmad Khān, *Lectures*, 79, 91-2 ; *Tahḏīb al-Akhlāq*, II, 447-58.

view that the freedom of expression, which had come in the wake of Western influences, should be used for revolutionising the ideas and minds of Muslim peoples. Jamāl al-dīn al-Afghānī kept closer to him in stressing that it was the duty of the '*ulamā*' to arrive at a consensus of *ijtihād*, needed for adjustment with a world in which the initiative of progress was in the hands of non-Muslims. Sayyid Aḥmad Khān, despairing of the capacity of the '*ulamā*', at least in India, to rise to the accosion, took the burden of *ijtihād* on himself.

This meant developing a new '*Ilm al-Kalām*. He felt this to be his personal responsibility, as he was the pioneer of western education in Muslim India, which, unadjusted to the basic values of Islam, threatened to produce an intellectually uprooted generation (1). The scholastic method which the Mu'tazilites and the earlier *mutakallimūn* had used for defence against and compromise with the Greek thought was no longer valid for creating a *modus vivendi* with the empiricism of the modern physical sciences. "Therefore", he argued, "in this age...a modern '*Ilm al-Kalām* is necessary by which we may either demonstrate the principles of modern sciences to be erroneous or else show that the principles of Islam are not opposed to them" (2).

For this objective he used two media, a popular one, his literary journal *Tahdhīb al-Akhlāq* (3); and a specialised and much more controversial one, a neo-Mu'tazilite Commentary on the Qur'ān. In both the entire structure of his argument is based on what he regarded as two basic Qur'ānic principles: one of approach, of "speaking to people according to their powers of comprehension"; the other a scholastic criterion: "Islam is Nature, and Nature is Islam".

Starting from these premises he arrived at fifty-two points (4) of divergence from the traditionally accepted Sunnī Islam.

(1) Sayyid Aḥmad Khān, *Lectures*, p. 181; Ḥālī, *op. cit.*, I, 226, 230; J. M. S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Leiden 1949, p. 88.

(2) Sayyid Aḥmad Khān, *Lectures*, p. 180.

(3) First Series, 1870-6; Second Series, 1896-8.

(4) Listed by Ḥālī, *op. cit.*, II, 256-63.

Forty-one of these, though contrary to the consensus of Ḥanafī orthodoxy, are found in the individual writings of earlier Muslim thinkers. His critical views on the authenticity of Ḥadīth were preceded by those of Rāzī (1). In his doctrine of Personal Adherence *(taqlīd-i-shakhṣī)* he extended the easy-going views of Shāh Walī Allāh (2) to include, along with the four orthodox Sunnī schools, the Ash'arites and the Mu'tazilites, and even in this he was following the precedent of al-Ghazzālī (3). In emphasizing the existence of the laws of nature he was following al-Jāḥiẓ; in denying miracles he was following the Mu'tazilite Hishām bin 'Amr al-Fuwaṭī. His view that the excellence of the Qur'ān is not due merely to its rhetorical perfection, was based on that of Abū Mūsā 'Isā ibn Sabīḥ al-Muzdār, and his "association of angels and devils with man's good qualities and evil instincts had already been suggested by the Ikhwān al-Ṣafā (4)". His denial of the *naskh* (repeal of verses in the Qur'ān) had a parallel development in the writings of Shaykh Muḥammad 'Abduh, Jamāl al-dīn al-Afghānī's collaborator and associate; on this question Nawwāb Ṣiddīq Ḥasan Khān, leader of the *Ahl-i Ḥadīth* movement in India, also agreed with him (5). The line of modernism taken by the *al-Manār* group in Egypt on questions such as polygamy or slavery is similar to his. To sum up in Ḥālī's words, "one would see on reflection that Sir Sayyid has done nothing more than proclaim all at once, openly, and for the scholar and the commoner alike, those views which had been individually set down in the works of individual Muslim writers and were hitherto known only to the most learned among the *'ulamā''* (6).

In addition, Ḥālī counts eleven innovations of his that are without precedent in earlier Islām (7). These belong to the category of general apologetics.

(1) Ḥālī, *op. cit.*, II, 244-5.
(2) Shaykh Muḥammad Ikrām : *Rūd-i Kawthar*, Karachi, n. d., p. 359.
(3) *al-Tafriqa bayn-al Islām wa'l Zandaqa*, quoted by Ḥālī, *op. cit.*, II, 246-7.
(4) Baljon, *op. cit.*, 91-2.
(5) S. M. Ikram, *Mawj-i Kawthar*, Lahore 1950, 168.
(6) Ḥālī, *op. cit.*, II, 243.
(7) Ḥālī, *op. cit.*, II, 263-6.

In a treatise on the principles of commenting on the Qur'ān, Sayyid Aḥmad Khān affirms the four main theses on which his modern *'Ilm al-Kalām* is based. First, God is true, and His Word is true; no science can falsify the truth; it can only illustrate its truthfulness. Second, between the Work of God and the Word of God there can be no contradiction. Third, the "law of nature" is God's manifest covenant, and His promise of reward or retribution is His verbal covenant; between these two, again, there can be no contradiction. Fourth, whether man has been created for religion or religion for man, in either case man must possess something which other animals lack, in order to shoulder the burden of religion; this something is reason (1).

The more popular *Tahdhīb al-Akhlāq* was closely linked as a journal with Sayyid Aḥmad Khān's educational policy, and therefore the extremist nature of his modernism had its repercussions on his educational mission. If this journal had confined itself only to the ideas of educational or social reform, it would have met with little opposition, but then, "the movement which spread among the Muslims within a few years, would have taken centuries to make its appearance" (2). Its main impact was on the intellectually sensitive middle class intelligentsia.

The most formidable of Sayyid Aḥmad Khān's Indian adversaries were Mawlvī Imdād al-'Alī, a government officer of strong Wahhābī sympathies (3), and Hājjī 'Alī Bakhsh Khān, an adherent of traditional orthodoxy. Their common objective was to oppose Sayyid Aḥmad Khān's religious and educational reforms, but not his political stand. Mawlvī Imdād al-'Alī obtained opinions of *'ulamā'* (Sunnī as well as Shī'ī) declaring Sayyid Aḥmad Khān to be a *kāfir*. 'Alī Bahksh Khān did this with even greater success, enlisting the support of the *'ulamā'* of the Ḥijāz who expressed their views with unrestrained virulence, attributing to Sayyid Aḥmad Khān some views which were not really his (4).

(1) Sayyid Aḥmad Khan, *al-Taḥrīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, Agra 1892, 10-11.
(2) Ḥālī, *op. cit.*, I, 166.
(3) *Tahdhīb al-Akhlāq*, II, 94-6.
(4) Graham, *op. cit.*, 202; Sayyid Aḥmad Khān, *Tahdhīb al-Akhlāq*. II; *Lectures*, 88, 209-10.

There is no evidence that Sayyid Aḥmad Khān read any articles by Jamāl al-dīn al-Afghānī relating to himself, whether published in Hyderabad, Calcutta or Paris. Had he read them, they could not have shocked him, after the *fatwās* of the *'ulamā'* of the Ḥijāz.

On the constructive side of their common objective, the revitalisation of Islam by a re-orientation of the study of the Qur'ān and Ḥadīth, Jamāl al-dīn al-Afghānī did not indulge in the risky adventure of a modern *'Ilm-al-Kalām*. He pointed out the necessity of a new approach to the consensus of the *'ulamā'*; and especially inspired Shaykh Muḥammad 'Abduh, who showed much more caution and much greater respect for the consensus than Sayyid Aḥmad Khān. Al-Afghānī himself attached no importance to such questions as the real substance of angels or the validity of miracles. But he was interested in one thing, in which Sayyid Aḥmad Khān's complex system crossed his path, namely: political Islam.

3

There was a challenge; it was the West. One cannot but agree with the view that Jamāl al-dīn al-Afghānī "seems to have been the first Muslim revivalist to use the concepts 'Islam' and 'the West' as connoting correlative—and of course antagonistic—historical phenomena" (1). Sayyid Aḥmad Khān's response to this challenge was a complete surrender to the impact of modern ideas, although he participated as much as al-Afghānī in the "Muslim discovery of the West which was in large part a pained discovery of Western antipathy to Islam" (2). But unlike al-Afghānī he was concerned with only a fraction of the Muslim World—the Indian Muslims, whose leadership had been thrust upon him by historical circumstances within India. Al-Afghānī was the strategist of defence; Sayyid Aḥmad Khān was the strategist of defeat, and he considered his own mission similar to that of Naṣīr-al-dīn Ṭūsī or 'Alā al-dīn Juwaynī under the Mongols (3).

(1) W. Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton 1957, 49.
(2) W. Cantwell Smith, *op. cit.*, 69.
(3) For the analogy between a *modus vivendi* under the Mongols and under the

Although they had lost their empire in effect soon after the death of Awrangzeb, the Muslims of India still regarded themselves a hundred and fifty years later as the ruling class of India dispossessed by the British. The hostility was mutual, and on the part of the Muslims came to be crowned by what Sayyid Aḥmad Khān regarded as the supreme folly of participation in the Sepoy Mutiny (1).

The Mutiny already marked the end of the medieval phase of Indian Muslim revivalism, begun with the political letters of Shāh Walī Allāh (2), and continued in armed resistance against the Sikhs, and later the British, by the Wahhābīs. The 'archaic' resistance had failed. Sayyid Aḥmad Khān turned to 'futuristic' adjustment, to alignment with the dynamics of modernism and to rehabilitation within the opportunities provided by an unchallengeable foreign rule. This implied rejection of revivalism (3). This in itself might not have led to contemporary and later criticism, had he not carried his programme to extremes, to equating the interest of Indian Muslims with an unquestioning loyalty to all policies of the expanding British Empire, and equating Islam itself with the values of Victorian England. In this his principal objective was twofold: weaning his community "from its policy of opposition to one of acquiescence and participation, and by weaning the government from its policy of suppression to one of paternalism." (4) In this approach he showed from 1858 to 1898 a consistency which decade after decade widened the gulf between him and the neo-revivalist political consciousness of Indian Islam inspired by the political convulsions of the contemporary world of Islam. By 1870, partly due to his efforts, but mainly

British, see Shiblī Nu'mānī's Urdu article, *How should the Muslims live under Non-Muslim Rule?* in *Maqālāt-i Shiblī*, A'ẓamgarh 1930-4, pp. 168-74.

(1) For Sayyid Aḥmad Khān's impassioned claim that a large number of Muslims remained loyal to the British during the Mutiny, see his *Loyal Muhammedans of India*, 1860-1.

(2) Khāliq Aḥmad Niẓāmī, *Shāh Walī Allah kē Siyāsī Maktūbāt*, Aligarh 1951; the same, *Shāh Walī Allāh Dehlavī and Indian Politics in the Eighteenth Century*, in *Islamic Culture*, XXV, Hyderabad (Deccan), 1951, 133-45.

(3) Letter to Imād al-Mulk, *Khuṭūṭ*, 150.

(4) Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India*, London 1946, 16.

to reorientation by the policy experts of the British government in India, the official attitude to Muslims had considerably softened. But it was at this juncture that Hunter's book, *The Indian Musulmans*, once more, though quite sympathetically, raised the question of Muslim loyalty. In his review of this work Sayyid Aḥmad Khān found the opportunity of setting forth a reconciliation of ideas which was meant to be acceptable to both parties. But this line of thinking also came to be ridiculed as early as the 1870's in some Muslim journals. In 1876 Sayyid Aḥmad Khān had remarked: "The British rule in India is the most wonderful phenomenon the world has seen" (1). This has to be compared with the unconcealed mockery of *Avadh Punch* a year later (2). In the 1880s, some journals were publishing translations of al-Afghānī's articles (3).

In Sayyid Aḥmad Khān's own words his defence was this: "I am in favour of the consolidation of the British Government, not because of any love or loyalty to the British, but only because I see the welfare of the Indian Muslims in that consolidation. And I feel that they can emerge from the present state of decline only with the help of the British government. (4)" This was also the main plank of his opposition to the Indian National Congress from 1887-8 onwards, stressing the threat to Muslim security if the Pax Britannica was no longer there to protect it (5). The policy he advocated was one of safeguards for Muslims under British protection. But unlike 1858, the community in 1888 stood torn between two loyalties—to its own future in a complex pattern emerging in India, and to the fate of fellow-Muslims abroad.

(1) In his address to the Viceroy, Lord Lytton, on the occasion of the inauguration of the Muhammedan Anglo-Oriental College at Aligarh in 1876. (Graham, *op. cit.*, pp. 274-5).

(2) *Intikhāb Avadh Punch*, 1877-8.

(3) Such as *Dār al-Salṭanat*, Calcutta and *Qaiṣar-i Hind*, Lucknow *(al-Urwat al-Wuthqā*, 382-3).

(4) Ḥālī, *op. cit.*, II, 340.

(5) In his lecture delivered at Lucknow in 1887, when the Indian National Congress was holding its annual session in Madras, *Lectures*, pp. 240-53 ; and in another lecture delivered at Meerut in 1888, attacking the Indian National Congress, and especially its restive Bengal group, *Lectures*, pp. 254-67.

On the other hand, Jamāl al-dīn al-Afghānī viewed the British very much with the shrewd and suspicious eyes of an Afghan of the border. He was a nomad in politics, not the subject citizen of a powerful universal state. In the introduction to his *Tārīkh al-Afghān* he described it as "a dragon which had swallowed twenty million people, and drunk up the waters of the Ganges and the Indus, but was still unsatiated and ready to devour the rest of the world and to consume the waters of the Nile and the Oxus" (1).

Al-Afghānī's personality was inspiring and magnetic; but moderation was never one of his cardinal virtues. His attacks on Sayyid Aḥmad Khān on this point were violent. The motive he attributed to his adversary's Commentary on the Qur'ān was that its purpose was "to weaken the faith of the Muslims, to serve the ends of the aliens, and to mould the Muslims in their ways and beliefs" (2). Sayyid Aḥmad Khān's trust in the *bona fides* of the British Government in trying to improve the lot of the Indian Muslims he regarded as supreme folly, and for Sayyid Aḥmad Khān's associates he used even deadlier invective (3).

Indo-Muslim opinion, critical though it in part was, did not accuse Sayyid Aḥmad Khān of any personal or selfish motives in his uncompromising loyalty to the British government. His defenders have again and again pointed out that he had refused to accept in reward of services rendered during the Mutiny the confiscated property of other Muslims and expressed his wish to emigrate to Egypt (4); that with exemplary courage he had published his *Causes of the Indian Revolt*, and refutations of the works of Sir William Muir and Sir William Hunter; that he had never failed to protest whenever he came across any racial discrimination at the personal level. Shiblī, who later revised his views completely, accused Sayyid Aḥmad Khān

(1) Quoted by Taqīzādeh, in K. Nūrī's *Mardān-i Khudsākhta*, Tehran 1947, 43.
(2) al-Afghānī : *Tafsīr o Muffasir*, article in *Dār al-Salṭanat*, Calcutta 1884.
(3) al-Afghānī, *Sharḥ-i-ḥāl-i Aghūrlān*, 1879.
(4) Ḥālī, *op. cit.*, I, 79-81.

of being "inspired in his views" by others, but not of flattery or selfishness (1).

At any rate he laid down the pattern of conservative politics in Muslim India. From 1887 onwards he pointed to the path of constitutional safeguards, foreshadowed separate electorates, and trained some of those politicians who led the famous Muslim deputation to Lord Minto in 1906 (2). It was under the chairmanship of his successor Wiqār al-Mulk that the same year at Dacca the Muslim League was born, which until 1940 adhered more or less, with many fluctuations, on the whole to an anti-Congress and pro-British policy. But in 1940 the Muslim League yielded to Iqbāl's solution for Muslim India, secession as a separate state, a solution which had been first proposed by Jamāl al-dīn al-Afghānī, who had envisaged a Muslim state incorporating the north-west Muslim majority provinces of India, Afghānistān and Muslim Central Asia (3).

4

While modern means of communication had brought the countries of the late nineteenth century world of Islam closer together, Ḥālī's *Musaddas* had generated a popular interest in historical Islam which was fed at all levels by histories, biographies, popular narratives and historical novels. The Indo-Muslim 'romantic' interest in extra-Indian Islam came to be focussed at two points of its victorious contact with Europe, the Iberian peninsula and the Ottoman Empire. Since the 16th century, Mecca had been the recognised religio-emotional centre; in the 1870's and later Istanbul took its place. A cult of Turkey developed hallowed by ideas of the Khilāfat, Pan-Islamism, and the solidarity of *Dār al-Islām* against the encroa-

(1) Shaykh Muḥammad Ikrām, *Shiblī Nāma*, Bombay, n. d., pp. 214-222; Ikrām, *Mawj-i Kawthar*, 87-90.

(2) Address presented to Lord Minto by a deputation of Indian Muslims on 1st October, 1906, at Simla, reproduced in *The Struggle for Independence, 1857-1947*, Karachi 1958, Appendix II, p. 3.

(3) Ishtiāq Ḥusayn Qurēshī's contribution in *Sources of Indian Tradition*, edited by W. Theodore de Bary, etc., New York 1958, p. 827.

ching West. This was a spontaneous and indigenous growth, but it lent itself quite naturally to al-Afghānī's ideas.

In 1870 Sayyid Aḥmad Khān had been as pro-Turkish as any other educated Indian Muslim. It was he who had popularised the Turkish cap (fez) in Muslim India. He had sent a copy of his *Essay on the Life of Mohammed* to Sulṭān 'Abd al-'Azīz with a letter which ends with these words :

> "That your Imperial and Royal Majesty may long continue *to grace, defend and strengthen the throne of the Caliph* is, and ever will be the earnest and heartfelt prayer of the humble writer" (1).

In a letter to Muḥsin al-Mulk he had praised the *tanẓīmāt* and subsequent Turkish reforms (2). He had expressed satisfaction at the reception of the Prince of Wales (later Edward VII) and his consort in Istanbul in 1868 and Sulṭān 'Abd al-'Azīz's visit to London as a sign of amity between a Christian and a Muslim power (3). In an article in the *Tahdhīb-al-Akhlāq* he wrote notes on three Turkish Sultans, Maḥmūd, 'Abd al-Majīd and 'Abd al-'Azīz, as social reformers whose example should be followed by Indian Islam (4); on the Crimean War his opinion was that the Indo-Muslim Community should be grateful to the British for helping the Turks (5). He paid tribute to Rashīd Pasha for his enlightened approach to the Qur'ān (6). He looked with approval on the adoption of European dress by the Turks (7). In fact everything was perfect as long as the British, to whom he had pledged his own and his community's loyalty, and the Turks, towards whom his community was attracted emotionally, got on well together.

But the disillusionment of the consensus of Indo-Muslim intelligentsia began in 1877-8 over the lack of effective British

(1) Dated 18th July, 1870 ; Graham, *op. cit.*, 114-5. The italics are mine.
(2) Sayyid Aḥmad Khān, *Khuṭūṭ*, p. 66.
(3) *Tahdhīb-al-Akhlāq*, II, 476-83 ; *Khuṭūṭ*, p. 66.
(4) *Tahdhīb-al-Akhlāq*, II, 476-83 ; *Khuṭūṭ*, p. 66.
(5) *Tahdhīb-al-Akhlāq*, II, 479.
(6) *Tahdhīb-al-Akhlāq*, II, 479.
(7) *Tahdhīb-al-Akhlāq*, II, 482.

aid to the Turks against the Russians, the policy of the British Liberal party, and the political intrigues that preceded and accompanied the Congress of Berlin.

A choice thus forced itself on Muslim India between loyalty to their British rulers and sympathy for the *Dār al-Islām* in retreat. Sayyid Aḥmad Khān "had one love, and only one—Muslim India. He could not tolerate anything which in his view was likely to complicate the prospects of Indian Muslims» (1). He tried to force his choice on his community; the first of his fifty-two innovations listed by Ḥālī, was his indifference to the consensus (2). In this case the consensus, not so much of the *'ulamā'*, as of the middle-class intelligentsia, decided to ignore his advice, and chose not loyalty to the ruling Power and political security, but loyalty to the *Dār al-Islām* and political adventure. It accepted not only Jamāl al-dīn al-Afghānī's political ideology of Pan-Islamism, but also his political expediency of recognising the Ottoman Sulṭān as the Khalīfa of all Muslims. This choice was forced on them by the strong emotional impact of the rapid retreat of Islam and the rapid advance of the Western Empires.

In the 1880s, the writings of Jamāl al-dīn al-Afghānī were well known in Muslim India. *Al-'Urwat al-Wuthqā* reached the Nadwat al-'ulama' and converted Shiblī (3); it reached the stronger orthodox citadel of Deoband and converted Mawlānā Maḥmūd al-Ḥasan. In al-Afghānī's articles in *al-'Urwat al-Wuthqā*, one finds those basic ideas which were later developed by the leaders of the Indian Khilāfat movement. He regarded it as the religious duty of Muslims to reconquer any territory taken away from them by others, and if this was not possible, then to migrate from what had become as a result of alien conquest *Dār al-Ḥarb*, to some other land in the *Dār al-Islām*. Resistance to non-Muslim aggression and reconquest was the duty not merely of the Muslims of the particular region involved, but of all Muslims. The tragedy of the *Dār al-Islām*, in his view, was that it was being conquered by others in detail without

(1) Ikrām, *op. cit.*, p. 129.
(2) Ḥālī, *op. cit.*, II, 256.
(3) Ikrām, *Shiblī Nāma*, 219-20.

any concerted resistance. Similarly, the cause of the decline of Islam was that it was no longer politically integrated and all-embracing; it had become reduced to religious dogmas without the necessary moving principle to enliven it. The *'ulamā'* of various lands had lost mutual contact; the common people of one Muslim country knew even less about those of another. Al-Afghānī traced this *malaise* to the political ambition of the 'Abbāsids who brought about a division between the Khilāfat and the movement of (religious) thought *(ijtihād)*; this division was contrary to the practice of the four 'orthodox' Caliphs; and more than anything else led to the rise of various schisms and heresies in Islām. The solution which al-Afghānī proposed was that the *'ulamā'* of Islām should build up their regional centres in various lands, and guide the commoners by *ijtihād* based on the Qur'ān and the Ḥadīth; these regional centres should be affiliated to a universal centre based at one of the holy places, where representatives of the various centres could meet in an effort towards a unified *ijtihād*, in order to revitalise the *Umma* and prepare it to meet external challenges (1).

His Pan-Islamist views were deeply associated with a revivalist interest in historical Islam, a trend to which Indian Islam has been very responsive since the last three decades of the nineteenth century. Now, if the history of Islam was a single historical process, it followed that the threat to the independence of one Muslim country was a threat to all. Al-Afghānī therefore deplored the division of *Dār al-Islām* into petty states, leading decadent lives, ruled by petty rulers propped on their thrones by the strategy or rivalry of European Powers, and seeking aid from them to keep their own people in bondage (2).

5

Along with the search for a universal Muslim centre for the *ijtihād* of the *'ulamā'* of Islam, al-Afghānī was even more actively occupied in the search for a political centre, a universal Muslim

(1) Jamāl al-dīn al-Afghānī, article in *al-'Urwat al-Wuthqā*, translated into Urdu by Qāḍī 'Abd al-Ghaffār, *op. cit.*, 385-94.

(2) *Op. cit.*, 395-400.

Khilāfat. Here again he touched a sympathetic chord in Indian Islam. Indian Muslims, dwellers of the marches of *Dār al-Islām*, had always been paying at least lip-service to the appeal of a universal Caliphate, with a touch of political romanticism.

In the second half of the nineteenth century, Sulṭān 'Abd al-'Azīz's claim (1) to be the universal Khalīfa of Islam was generally accepted by the Indo-Muslim middle-class intelligentsia (2). It can be safely assumed that 'Abd al-'Azīz was the first Ottoman Sulṭan in whose name the *khuṭba* was read in Indian mosques (3). Ḥanafī Islam in India, unlike the Shāfi'ite elsewhere, did not insist that the Khalīfa should be from the Quraysh. It should be added however that the Turkish Khalīfa was to Indian Islam never more than a symbol of Pan-Islamism.

This was a symbol which, in spite of his deep distrust of 'Abd al-Ḥamīd II, Jamāl al-dīn al-Afghānī could not afford to ignore. He had examined the possibilities of caliphal candidates in the Sudan and the Ḥijāz (4). To the end he toyed with the idea of trying the Egyptian Khedive 'Abbās Ḥilmī as Khalīfa (5); but Egypt had already come under non-Muslim political and economic influence. Al-Afghānī knew 'Abd al-Ḥamīd too well, and the Ottoman potentate knew him; the Sultan was trying to exploit the 'pan-Islamic' and pro-Khilāfat enthusiasm to secure his position at home and abroad, the Afghan idealist was seeking to make these two movements the rallying points of the *Umma* for the collective defence of *Dār al-Islām*. It was a precarious alliance which ended with the death of al-Afghānī in suspicious circumstances in Istanbul.

In India, Sayyid Aḥmad Khān found his community faced

(1) Wilfred Scawen Blunt, *The Future of Islam*, London 1882, 81-4.

(2) Garçin de Tassy, *La Langue et la littérature hindoustanies en 1871*, Paris 1872, 12; Blunt, *India under Ripon*, London 1909, 64, 112.

(3) Sayyid Aḥmad Khān had to take the position that reading the Sulṭān's name in the *khuṭba* did not imply loyalty to him; in fact the *khuṭba* was not an integral part of Muslim faith, and could indeed be regarded as an innovation (*Tahdhīb al-Akhlāq*, II, 402).

(4) Ghaffar, *op. cit.*, 204.

(5) Ghaffār, *op. cit.*, 284-5.

at the end of the nineteenth century with the embarassing question asked by Sir William Hunter three decades earlier: "Are they bound in conscience to rebel against the Queen?" Whether his community agreed with him or not, his answer remained the same:

> "We are devoted and loyal subjects of the British government... We are not the subjects of Sultan 'Abdul Hamīd II;... He neither has, nor can have any spiritual jurisdiction over us as Khalīfa. His title of Khalīfa is effective only in his own land and only over the Muslims under his sway" (1).

Even if there were a desperate choice, he proposed no compromise:

> "Even if the British Government decides upon pursuing a policy hostile to the Turks, we are enjoined by our religion to obey our rulers loyally" (2).

He deplored the administrative weakness of Turkey and blamed it for revolts in Crete, Syria and Herzegovina (3). He assured the British that Turkish politics would have no repercussions on Muslim India, despite its natural sympathy (4). He persuaded Shiblī (who had not yet come under the influence of al-Afghānī) to write an article which upheld the orthodox view that the true Khilāfat ended with the first four Khalīfas, and that even in the sense of universal monarchy, the Khilāfat was the privilege of the Quraish (5).

(1) Sayyid Aḥmad Khān, *Akẖirī Mazāmīn*, 32-3.

(2) Sayyid Aḥmad Khān, *Khilāfat and Khalīfa*, article in *Akẖirī Mazāmīn*, p. 39; also his *Truth about Khilafat*, Lahore 1916.

(3) *Tahdẖīb al-Akẖlāq*, II, 144.

(4) *Tahdẖīb al-Akẖlāq*, II, 405.

(5) Shiblī, article on *Khilāfat* in *Maqālāt*, I, 182-7. Earlier, commenting on the censorship in Turkey, he had mentioned 'Abd al-Ḥamīd's suppression of a book which upheld the Shāfi'īte view that the Khilāfat was confined to the Quraysh (*Safarnāma-i Miṣr u Rūm u Shām*, 77-9). Also inspired by Sayyid Aḥmad Khān was an anti-Khilāfat treatise by Aḥmad Ḥusayn, *Ba'ẓ Musalmānon kī afsosnāk ghalaṭfahmiān*, Lucknow 1897.

These views were resented by his contemporaries; later they were bitterly repudiated. Muḥsin al-Mulk supported his view on the Khilāfat as late as 1906 (1). But the era of Sayyid Aḥmad Khān's leadership had come to an end.

6

The two most respected of Sayyid Aḥmad Khān's associates, Shiblī and Ḥālī, were not members of the Muslim deputation which met the Viceroy in 1906. Muslim leadership had passed to the landlords and the titled upper class, whereas the Muslim intellectuals drew closer to the educated lower middle classes. The *Musaddas* of Ḥālī, which Sayyid Aḥmad Khān had desired to be sung everywhere, ushered in the era of the political poem, which carried to the masses the revolutionary ideas of al-Afghānī's Pan-Islamism. Both Ḥālī (2) and Shiblī (3) had expressed their disappointment at the limited achievement of Aligarh. Nadwat al-'ulamā was no longer Aligarh's complement; it became its antithesis. Deoband had become a dynamic centre of the Muslim freedom movement. In Aligarh itself a revolt developed under the leadership of Mawlānā Muḥammad 'Alī, which forced Wiqār al-Mulk to invest all the funds collected for converting the Muḥammedan Anglo-Oriental College into a Muslim University (the cherished dream of Sayyid Aḥmad Khān) in Turkish Government bonds. The birth of the Muslim University was delayed by political interference; and soon Mawlānā Muḥammad 'Alī set up its second rival, the Jāmi'a Milliyya Islāmiyya in Aligarh itself. Though not particularly critical of his religious views (4), no one could be politically more opposed to all that Sayyid Aḥmad Khān stood for than Muḥammad 'Alī, the most dynamic personality produced by

(1) *Cantwell Smith, op. cit.*, p. 30.

(2) Ḥālī, *op. cit.*, I, 86.

(3) Ikrām, *Shiblī Nāma*, pp. 47-76 ; 211-234.

(4) He brackets Sayyid Aḥmad Khān and Shaykh Muḥammad 'Abduh together : "And when the dust of controversy is laid a little more, Islam in India would recognise the worth of Sayyid Aḥmad Khān... About the same time Egypt produced Shaykh Muḥammad 'Abduh ; ... they have exercised on the younger generation of Islam an influence that has been incalculably great". Mawlāna Muḥammad 'Alī, *My Life, A Fragment*, edited by Afḍal Iqbāl, Lahore 1946, 219.

Aligarh. In the Indian Khilāfat Movement he was surrounded by a group of more moderate intellectuals, Anṣārī (who led a medical mission to Turkey during the Balkan wars), Ḥakīm Ajmal Khān and Abu'l-Kalām Āzād. Whatever its inherent weaknesses, during the brief years of its alliance with the Indian National Congress the Khilāfat Movement became the first revolutionary mass movement of Muslim India.

For the intellectual definition of the Khilāfat movement one has to turn to Mawlāna Abu'l-Kalām Āzād, who was educated at Mecca, had come deeply under the influence of Shaykh Muḥammad 'Abduh, was steeped in the political thinking of Jamāl al-dīn al-Afghānī, and had modelled his paper *al-Hilāl* on *al-'Urwat al-Wuthqā*.

He distinguishes three contemporary reformist movements to revitalise Islam. There was, first, westernised modernism; its followers, «dazzled by European glamour», adopted a policy of «servile imitation». In this group he includes Sayyid Aḥmad Khān (India), Sulṭān Maḥmūd, Fuād Pasha (Turkey), Muḥammad 'Alī (Egypt) and Khayr al-dīn Pasha (Tunisia). The second was the movement of political reform, defence and rehabilitation led by Jamāl al-dīn al-Afghānī. In this category he also counts Midḥat Pasha. The third was the movement of religious reform. Its representatives include Shaykh Ṣadr al-dīn (Muslim Russia), Shaykh Muḥammad 'Abduh (Egypt), Shaykh 'Abd al-Raḥmān Kawākibī and Shaykh Kamāl al-dīn Qāsimī (Syria). Abu' l-Kalām Āzād counted himself in this third group. In his view the basic principles on which the programme of this group rests are : firstly, that in the Muslim *Sharī'a* there is no distinction between this world and the next; secondly, that the Muslims can deserve the title of the «best community» *(Khayr al-Umam)* only if they follow the Qur'ān and the Sunna; thirdly, that the Islamic *Sharī'a* is the last and most perfect of all revealed laws; fourthly, that the decline of Islam has been due to the decline and suspension of *ijtihād*, and preoccupation not with the essentials but with the externals and minutiae of religion (1).

(1) Abu'l-Kalām Āzād, Presidential Address at the Annual Conference of the

Abu'l-Kalām Āzād distinguishes *ta'sīs* (which he equates with «religious reconstruction») and *tajdīd*, which is modernism pure and simple (as preached by Sayyid Aḥmad Khān). As he believes Islam to be the ideal religion, it must necessarily contain perfection within itself; so what is needed is *ijtihād* to externalise that perfection; reconstruction, not modernism (1).

On the political plane, discussing Pan-Islamism, he distinguishes between two kinds of opposing forces, the unifying ones and the dividing ones. The former presuppose a centralised direction of the Muslim social organism, the *jamā'at;* the latter imply secession, in disunity and confusion, to a state of chaos which he calls *jāhiliyya* (2). Powers of centralised direction of the Muslim *jamā'at* were concentrated in one individual, the Prophet, and after him in the *Khilāfat-i Khāṣṣa* of the 'orthodox' Caliphs *(Khilāfat-i-Rāshida)* which is to be distinguished from the monarchical *Khilāfat-i-mūlūkī* of the Umayyads, the 'Abbāsīds and the Ottomans (3). He repeats al-Afghānī's views that the 'Abbāsīds abandoned the duties of *ijtihād*. Even so the institution of a monarchical Khilāfat remained and still remains the cognizable political centre of *Dār al-Islām*. According to him the foundation of a Pan-Islamic society rests on five pillars: the adherence of the *jamā'at* to one Khalīfa or Imām; its rallying to the call of the Khalīfa; its obedience to the Khalīfa; *hijrat*, migration to the *Dār al-Islām*, which can take many forms; and *jihād* which can also take many forms (4). For the Indo-Muslim section of the *jamā'at* he favoured a regional *imām* or *qā'id*, a kind of a religious viceroy of the Ottoman Khalīfa (5), and tried to persuade Mawlānā Mahmūd al-Ḥasan of Deoband to accept that responsibility (6). This was again, to some extent,

Jamī'at al-'ulamā-i Hind, delivered on 18th Nov. 1921 at Lahore. *Khuṭbāt-i Āzād*, compiled by Shūrish Kāshmīrī, Lahore 1944, 140-144.

(1) *Op. cit.*, 155-8.

(2) Presidential Address at the Bengal Provincial Khilāfat Conference, 1920, *Khuṭbāt*, 199-202.

(3) *Op. cit.*, 207-8.

(4) *Op. cit.*, 220-31.

(5) Presidential Address at the Annual Conference of the *Jamī'at al-'ulamā-i Hind*, 1921, *Khuṭbāt*, 159-60.

(6) *Op. cit.*, 165-6.

in accord with the views al-Afghānī. He bitterly attacked Sayyid Aḥmad Khān's attitude to the Turkish caliphate; and like al-Afghānī, he argued on the authority of the Qur'ān that *jihād* was obligatory against those who had occupied a part of the *Dār al-Islām* (1). Political loyalty was due to the Ottoman Khalīfa, who unlike the Pope, was not a spiritual but a temporal leader, «as in Islam spiritual leadership is the due of God and his Prophet alone» (2). The obedience to the *Khilāfat-i Mulūkī* (monarchical caliphate) was therefore binding on all Muslims, though not in the same degree as submission to God and his Prophet. The monarchical Khalīfa could be disobeyed only if his orders were contrary to the Qur'ān and the Sunna (3).

This was the political philosophy of the Indo-Muslim Khilāfat Movement from 1913 to its climax in 1921. The anti-climax came when the Turks abolished the Turkish Khilāfat in 1924. For Muslim India, this was a shattering blow to their ideology and it led to an era of frustation, of groping for a clear direction, and to political confusion lasting roughly from 1924 to 1937. Divisions in Muslim leadership showed a complex pattern of mistrust, adjustment and bargaining with the British government on one hand and the Indian National Congress on the other. In suggesting Muslim integration into Congress, Abu'l-Kalām Āzād committed the mistake made by Sayyid Aḥmad Khān in a different context, of going against the *ijmā'*; and the *ijmā'* (now a middle class consensus with mass following) rejected him. Mawlāna Muḥammad 'Alī fared better; to him a Khilāfat-Congress partnership had essentially meant a political alliance; but even he could not offer a tangible solution acceptable to his community. The intellectual leadership had already passed to Muḥammad Iqbāl.

Intellectually Iqbāl's position was not very different from that of Abu'l-Kalām Āzād, except that he had renounced geographical nationalism. His political philosophy was based on the two essential elements of Islam, the Unity of God, and

(1) Address on Pan-Islāmism, 1914, *Khuṭbāt*, 287-8.
(2) *Op. cit.*, 249-50.
(3) *Op. cit.*, 210, 219-20.

the Prophethood of Muḥammad (1). The object of Muḥammad's Prophethood was to promulgate freedom, equality and brotherhood among all mankind (2). Since the *Umma* of Islam was based on the belief in the Unity of God and in Prophethood it was unbounded by any spatial (geographical) or temporal (historical) limits (3). The basic law of the Muslim *Umma* was the Qur'ān, and the Ka'ba was its accepted centre (4). Worldly expansion of the *Umma's* existence depended on harnessing the forces of nature (5). From this last point he developed his own brand of modernism, explained at length in his *Reconstruction of Religious Thought in Islam.*

On the political plane he accepted al-Afghānī's view of regarding Mecca as the accepted religious centre; he searched for a political centre of *Dār al-Islām* by examining al-Māwardī's theory in the light of recent developments (6), decided to leave the vexed question of the Khilāfat aside for the time being, and arrived at a confederal concept of Pan-Islāmism. This made it possible for him to reduce al-Afghānī's concept of a north-west-Indian-and-Central-Asian Muslim state to the practical limits of Muslim politics in India by suggesting in 1930 the creation of a separate Muslim state within the Indian subcontinent (7). Since the concept of such a state implied secession from predominantly Hindu India, he retained at least one element of Sayyid Aḥmad Khān's political thought, Muslim separatism within the sub-continent. He knew that on both these points *ijmā'* would support him.

From 1936 onwards, Muḥammad 'Alī Jināḥ, who had been so

(1) Sir Muhammad Iqbāl, *Rumūz-i Bēkhudī*, in *Asrār o Rumūz*, Lahore, n. d., 104-18; *The Mysteries of Selflessness*, London 1953, 11-21, tr. A. J. Arberry.

(2) Iqbāl, *op. cit.*, 119, 128; Arberry, 21-8.

(3) Iqbāl, *op. cit.*, 129-39; Arberry, 29-37.

(4) Iqbāl, *op. cit.*, 139-58; Arberry, 37-52.

(5) Iqbāl, *op. cit.*, 164-8; Arberry 56-59.

(6) Iqbāl, article on *Khilāfat*, reprinted in *Fikr-i Iqbāl*, Hyderabad, Deccan, 1944.

(7) Presidential Address at the Annual Session of the Muslim League at Allāhābād, 1930.

far fighting for Muslim safeguards in the tradition of Sayyid Aḥmad Khān, came more and more under the influence of Iqbāl (1); and the two divergent trends, Pan-Islamism and Muslim separatism in India, merged into the movement for Pakistan.

Aziz AHMAD
(London)

(1) Muḥammad 'Alī Jināḥ, introduction to *Letters of Iqbāl to Jinnah*, reprinted as Appendix V, pp. 28-39, in *The Struggle for Freedom*, Karachi 1958.

LE CODE DU STATUT PERSONNEL IRAKIEN
DU 30 DÉCEMBRE 1959 [1]

Après la Syrie, la Tunisie, le Maroc et quelques autres pays musulmans, l'Irak vient, à son tour, de se voir doter d'un Code du Statut personnel. Il semble bien, en effet, que la codification du système juridique de l'Islam relatif au Statut personnel, ce dernier compris dans son sens le plus large, et embrassant en conséquence non seulement le Droit des personnes et de la Famille, mais aussi les Successions ab intestat et testamentaire, soit aujourd'hui une des préoccupations majeures du législateur dans les pays musulmans qui entendent adapter leur législation dans ce domaine aux exigences de la vie moderne, sans, pour autant, rejeter complètement, comme l'a fait naguère la Turquie kémaliste, les normes du Fiqh.

C'est à la Sublime Porte que l'on doit la première expérience de ce genre. La loi ottomane sur le Droit de la Famille de 1917 fut à l'époque regardée comme une entreprise bien téméraire [2], non pas qu'elle comportât des dispositions très audacieuses, mais le simple fait de donner à la doctrine de l'École hanafite, alors suivie en Turquie, la forme articulée des codes occidentaux, et de l'imposer par une loi séculière surprit ceux qui ne concevaient pas que, dans le domaine sacré du statut de la famille, l'on pût rechercher la règle de droit ailleurs que dans l'œuvre des auteurs accrédités.

En 1951, la Jordanie promulgue un Code du Statut personnel,

(1) Loi n° 188, Journal Officiel de la République irakienne du 30-12-59, n° 280. Nous avons adopté pour le mot Irak la transcription familière au lecteur non arabisant.

(2) La *Majalla* ottomane de 1875 fut une codification du droit des obligations et des contrats établie dans l'esprit du droit hanafite, et non pas un Code du Statut personnel ; quant au *Code de Statut personnel et des successions* de Qadrī Pacha, dénommé à tort Code du Statut personnel égyptien, il n'a jamais été qu'une œuvre sans caractère officiel.

puis en 1953, c'est au tour de la Syrie, suivie de la Tunisie en 1956 et du Maroc en 1958, sans parler du Code druze de 1948 au Liban qui, bien qu'antérieur aux quatre autres, n'a pas eu le même retentissement. L'Irak ajoute aujourd'hui un nouveau Code du Statut personnel musulman à la liste précédente, en attendant que la Libye, la R. A. U. et même le Pakistan fassent paraître le leur, ce qui, dit-on, ne saurait tarder.

Le rappel de quelques notions, au demeurant connues de tous, permettra, cependant, de mieux préciser la politique législative suivie en ce domaine par les pays musulmans dont il vient d'être question et notamment par l'Irak.

En principe, il n'existe pas d'autorité législative dans l'Islam ; nul homme, aucune assemblée n'a le pouvoir de modifier, et à plus forte raison, d'abroger la norme juridique telle qu'elle a été établie par les fondateurs d'Écoles et leurs disciples immédiats. Ce système, essentiellement doctrinal, devait, par la force des choses, finir par se figer. Et en fait, c'est bien ce qui s'est produit entre le troisième et le quatrième siècles de l'Hégire, l'immutabilité du Droit se traduisant pas ce qu'on est convenu d'appeler le conformisme juridique, c'est-à-dire l'obligation pour tous : juges, justiciables ou gouvernants, de s'en tenir strictement à l'enseignement des Docteurs de la loi, tel qu'il s'était fixé à l'époque.

Pour échapper aux conséquences néfastes d'un pareil immobilisme, la plupart des pays musulmans ont — et depuis une époque déjà reculée — soustrait à l'empire de la loi canonique la majeure partie de leur système juridique, la soumettant, soit à la coutume ancestrale, soit aux usages locaux, soit aux rescrits de l'autorité séculière, jusqu'au moment (fin du XIX^{e} siècle) où l'on s'est avisé d'élaborer des codes inspirés des principes juridiques d'Occident, quand ils n'étaient pas la reproduction textuelle de tel Code français ou de tel autre Code suisse.

Dans le passé, ce partage de compétence entre la règle extra-canonique (coutume, usages, rescrits) d'une part, et le Droit musulman, d'autre part, laissait à ce dernier un domaine d'application plus ou moins étendu suivant les pays considérés et l'époque à laquelle on se réfèrait. Actuellement, dans les pays musulmans qui sur le plan juridique n'ont pas rompu complètement avec le passé (comme la Turquie) ou qui, à l'opposé, ne

s'enferment pas dans un traditionnalisme à tous crins (États de la péninsule arabique) le domaine régi par le Droit musulman ne comprend plus que le Statut personnel ; mais un statut personnel entendu d'une manière très large, englobant l'état des personnes, les incapacités, le mariage, la filiation, les successions testamentaires et ab-intestat. Lorsque dans certains de ces pays, l'institution du *waqf* ou *habous* susbiste, elle continue, bien entendu, à être gouvernée par la loi musulmane. Toutes les autres branches du droit ont fait l'objet d'une codification ou d'une législation qui ne doit plus rien, ou presque, au Droit musulman. Il en est ainsi des Codes civils proprement dits, qui ne sont jamais que des Codes des obligations, contrats et droits réels, et dont le statut personnel est toujours exclu.

Ceci étant, où fallait-il rechercher les dispositions du Droit musulman, dans la mesure où ce dernier continuait à être appliqué ? La réponse était simple, en apparence tout au moins : chez les auteurs anciens qui font autorité. Mais en pratique, la consultation de leurs ouvrages est singulièrement ardue ; c'est le moins qu'on en puisse dire. Par ailleurs, leurs œuvres rapportent sur chaque point de droit plusieurs opinions souvent divergentes, ce qui risque de laisser planer une certaine incertitude sur la règle à suivre, au grand préjudice des justiciables.

C'est pourquoi les États musulmans déjà pourvus d'un Code civil des obligations, contrats et droits réels, se sont vus contraints d'entreprendre de résumer les règles du Droit musulman relatives au Statut personnel en articles numérotés dans le style des codes occidentaux. Il ne s'agit pas, en général, d'une véritable création législative, en ce sens que l'autorité légiférante se borne à reprendre dans ses grandes lignes le droit musulman classique. Toutefois, à la faveur de la mise au point que cette codification requiert, il arrive que le législateur moderne procède habilement à des réajustements, à quelques retouches de la loi traditionnelle ; ces retouches prennent parfois, il est vrai, les dimensions de « réformes » au sens plein du mot, quand elles n'aboutissent pas à rejeter du droit positif des institutions entières, caractéristiques cependant du Fiqh classique (1).

(1) Le simple fait de couler la loi musulmane, cependant intouchée, dans un moule occidental, présente déjà des difficultés sur lesquelles on lira les remarques judicieuses de J. Schacht dans cette revue n° XII, p. 108 et s.

Pareilles réformes qui peuvent parfois — et l'illusion est bien pardonnable — donner l'impression de contredire le principe de l'immutabilité du Droit musulman, sont réalisées soit, par la mise en œuvre d'expédients procéduraux qui ont pour effet de paralyser l'exercice d'un droit jugé peu en harmonie avec les idées modernes, sans que l'autorité séculière paraisse cependant l'abroger ouvertement, soit par la substitution à la règle adoptée par l'École juridique suivie depuis toujours dans le pays, d'une solution empruntée à une autre École orthodoxe de l'Islam, quand cette solution passe pour être plus évoluée que celle qu'elle est appelée à remplacer (1). Mais il advient que l'autorité séculière, dans l'impossibilité d'user d'un de ces deux moyens de modifier la loi préexistante, se décide à franchement légiférer, c'est-à-dire à créer de toutes pièces la règle de droit, sans référence à la doctrine d'aucune des Écoles orthodoxes, voire même en opposition ouverte avec ces doctrines. Une telle liberté prise avec l'enseignement canonique de l'Islam fut à l'origine tout à fait exceptionnelle ; force est de reconnaître qu'elle a tendance actuellement à devenir plus fréquente.

Pour en revenir à l'Irak, disons tout de suite que les autorités de ce pays avaient, dès avant 1947, décidé de confier à une commission de juristes le soin d'établir un projet de codification du Statut personnel musulman. Ce projet, prêt en 1947 (2) comportait 177 articles et recouvrait tout le Statut personnel, y compris, les successions ab-intestat et testamentaires. Ses rédacteurs avaient cru manifester beaucoup d'impartialité, et tenir la balance égale entre les Sunnites et les Chiites (3) en

(1) Pour plus de détails, voir notre article sur *Immutabilité du droit musulman et réformes législatives en Égypte* dans la *Revue de Droit comparé*, 1955, n° 1, p. 1 à 30, et antérieurement, J. Schacht, *Sarî'a und Qanûn im modernen Ägypten*, dans *Der Islam*, 1932, p. 209 à 236. Seul, le Pakistan, repoussant toutes ces acrobaties juridiques, envisagerait d'aboutir aux mêmes réformes, par d'autres voies, à savoir, une interprétation nouvelle et directe des textes du Coran et de la Sunna. On peut être sceptique sur la légitimité d'un tel moyen, qui ferait fi de la leçon des fondateurs d'Écoles et de leurs disciples immédiats. V. Coulson, *Reforms of Family Law in Pakistan*, dans Studia Islamica, VII, 135 et s.

(2) Cf. Anderson, *A draft code of Personal Law for 'Irâq* dans le *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1953, XV-1, pp. 43-60.

(3) Appelés *Ja'fariles*, du nom du sixième des douze imams chiites. En Irak,

faisant accompagner de nombreux articles du Code d'un homologue conforme à la doctrine chiite sur le même sujet. Mais les Chiites estimèrent à l'époque que sous couleur d'unifier le Droit, trop souvent, on leur imposait abusivement la doctrine hanafite, et dès lors, s'opposèrent à l'adoption du projet. Ils furent sur ce point, sinon soutenus, tout au moins non combattus par la communauté sunnite, dont les éléments les plus conservateurs étaient hostiles au principe même de la codification, celle-ci leur fût-elle favorable dans les détails d'application. Ceci, joint au fait qu'il y eut alors un changement de gouvernement et un renouvellement du Parlement, fit que ce projet, — œuvre pourtant savante et relativement libérale — ne fut jamais promulgué. Dès l'arrivée au pouvoir du général Kassem (14 juillet 1958), il est de nouveau question de codifier le Statut personnel et une commission est constituée (le 7 février 1959) aux fins d'élaborer un nouveau projet, conçu évidemment dans un tout autre esprit que le précédent. C'est ce projet qui est devenu le Code (Qânûn) du Statut personnel irakien du 30 décembre 1959.

Ce qui frappe au premier abord quand on examine l'œuvre, c'est sa brièveté : 88 articles en tout, y compris le dernier qui charge simplement le ministre de la justice de la mise en application du Code (1). Il est vrai que trois articles (2,73 et 74) renvoient à trois chapitres du Code civil irakien de 1951 ayant trait, le premier aux règles sur les conflits de lois, le second au Testament, et le troisième aux parts héréditaires (2) les dispositions de ces trois chapitres — en tout 24 articles — sont pour ainsi dire intégrées dans le Code du Statut personnel, auquel elles donnent, de ce fait, un peu plus de consistance. Mais, en dépit de cette adjonction, le Code irakien du Statut personnel

la moitié de la population est chiite, et l'autre moitié sunnite ; cette dernière, composée de Hanafites et de Chaféites (Kurdes).

(1) Le Code syrien de 1953 comprend 308 articles, celui de Tunisie 199, le Code marocain de 1958, près de 300 articles. Même le Code libanais du statut personnel pour la communauté druze contient 172 articles ; du reste, le premier projet irakien (de 1947) en comportait 177.

(2) Seul de son espèce, le Code civil irakien de 1951, dont l'éminent juriste égyptien Sanhûrî fut l'inspirateur, contient quelques dispositions relatives aux successions ab intestat et testamentaire.

reste trop souvent d'une extrême concision et peu explicite dans ses dispositions quand il ne va pas jusqu'à passer sous silence des institutions entières traditionnellement rattachées au Statut personnel. C'est ainsi — pour ne citer qu'un exemple — qu'il n'y est pas question de la *wilâya*, ou tutelle sur les mineurs et incapables, en dehors des deux articles consacrés à la garde de l'enfant et à la surveillance morale qu'exerce le père ou tout autre « tuteur » sur le mineur de 7 ans dont la mère a la garde, et des dispositions relatives à la tutelle testamentaire.

Les auteurs du Code qui, vraisemblablement, ont été obligés d'aller vite en besogne, se sont bien rendu compte du caractère trop concis de leur œuvre et des lacunes qu'elle comportait ; aussi ont-ils, dès l'article premier du Code, invité le juge, « à défaut de textes applicables, à statuer d'après les principes du Droit musulman, qui se concilient le mieux avec les dispositions de ce Code ». Revenant à la charge dans l'alinéa suivant du même article, ils précisent : « En tout cela les juges s'inspireront des solutions adoptées par le Fiqh en Irak et dans les autres pays musulmans, dont la législation est proche de celle de l'Irak ».

En application de cette règle générale, de très nombreux articles renvoient, sur un point particulier, au Droit musulman. Citons au hasard les articles 16, 18 et 33. Mais cette invitation à recourir au Fiqh classique est formulée en termes beaucoup trop vagues pour être d'un grand secours au juge que le laconisme du Code met dans l'embarras.

Il existe dans l'Islam quatre Écoles juridiques orthodoxes auxquelles il convient d'ajouter en l'occurrence l'École chiite, puisque la moitié de la population du pays n'est pas sunnite. Or, les solutions proposées par chaque École sur de nombreux points de droit sont parfois très différentes les unes des autres, quand elles n'impliquent pas une complète opposition de vue. Au sein de chaque École, maintes divergences se sont fait jour au cours de la courte période d'élaboration du Fiqh, à telle enseigne qu'on a pu soutenir qu'il y avait, en fait, plusieurs Droits musulmans (1). Dans les pays d'obédience hanafite, on

(1) Chafik Chehata : *Théorie générale de l'obligation en droit musulman*, Le Caire 1936, p. 61 de l'édition française.

avait dû se résoudre à imposer « la solution prédominante de l'École d'Abû Hanifa » qui n'est pas toujours celle de son fondateur.

Que va devenir le juge irakien obligé de choisir, sans directives précises du législateur, entre tant de règles différentes ? Sans doute, pour compléter un Code tout à la fois lacunaire et laconique, se conformera-t-il aux habitudes antérieures, adoptant, s'il s'agit d'un Chiite, le droit chiite, et le droit hanafite dans tous les autres cas.

Le Code marocain s'est montré plus sage et plus réaliste en précisant dans son article 82 : « Il conviendra de se référer, pour toutes les questions non tranchées par le présent Code, à l'opinion la mieux fondée ou la plus connue de l'École malékite ou à la pratique courante dans cette École ».

Avant de passer à l'examen des dispositions les plus intéressantes du nouveau Code, il convient de se demander comment a été réglée la question de son application à toutes les communautés ethniques et religieuses irakiennes et notamment à la puissante communauté chiite de ce pays dont l'hostilité au projet de code de 1947 avait été — comme on le sait — la pierre d'achoppement qui avait fait échouer toutes les tentatives de promulgation du projet. Malheureusement, le législateur de 1959 est sur ce point d'une discrétion ou d'une prudence telles, qu'on peut se demander comment la pratique pourra s'en accommoder. L'article 2, alinéa 1, dispose en effet simplement que « les règles de ce Code s'appliquent aux Irakiens sauf à ceux qu'excepte une loi spéciale ». L'exposé des motifs avait cru devoir assortir « Irakiens » des mots « à tous » *(kâffa)*, que le code a laissé tomber, la précision ayant été jugée sans doute trop compromettante ou paraissant se concilier difficilement avec les réserves qui suivent. L'exposé des motifs fait, au surplus, allusion à des « statuts personnels spéciaux », dont il est dit qu'ils n'auront pas le caractère de loi générale au même titre que le présent code, ce qui peut passer pour une lapalissade. Néanmoins, il semble bien en l'état actuel de la législation irakienne que les réserves précédentes visent uniquement les non-musulmans et que l'on n'a pas entendu faire échapper,

même partiellement, à l'empire du nouveau Code le statut personnel des Chiites (1).

Il paraît préférable de remettre à plus tard la réponse à la question de savoir dans quelle mesure le législateur irakien s'est écarté des principes du droit musulman classique ou leur est resté attaché. L'exposé des motifs indique que les dispositions du nouveau Code auraient été puisées à trois sources : les règles du droit musulman généralement acceptées, celles qui ont été adoptées par la législation des pays islamiques, et la jurisprudence des tribunaux musulmans d'Irak. De toute évidence, si la commission de codification a tenu à souligner le caractère « musulman » — mais sans autre spécification — du Code, elle n'a pas voulu cependant qu'on pût croire qu'elle s'était bornée à numéroter les dispositions d'un traité classique de Droit musulman, d'où la référence aux Codes du Statut personnel des autres pays musulmans et à la jurisprudence irakienne.

Comme il se devait, le nouveau Code irakien s'étend assez longuement sur la matière du Mariage, lui réservant trois titres entiers (I, II, III) ce qui représente exactement 30 articles, soit plus du tiers du Code, et cela sans parler des articles relatifs au Divorce et à la Répudiation qui eux aussi se rattachent indirectement au Mariage. Ceci n'est pas pour nous surprendre : n'est-ce pas dans cette partie du droit que s'est creusé le plus profondément le fossé, qui, dans l'Islam, sépare les structures sociales actuelles de celles qui y prévalaient il y a seulement quelques années ?

Le problème de la polygamie est bien entendu tout de suite abordé. On sait que dans la doctrine classique de toutes les Écoles — Doctrine qui s'appuie sur le verset 3 de la quatrième sourate du Coran — un homme est autorisé à avoir simultanément quatre épouses légitimes. Bien que pour notre part nous ne pensions pas que ce problème appelle une solution urgente, les difficultés et les conditions de la vie moderne ayant imposé

(1) Depuis que cet article a été écrit nous avons pu nous assurer de la ferme résolution du Gouvernement irakien de n'exclure de l'application du Code que les non-musulmans (chrétiens et israélites). Si donc une certaine réticence peut transparaître dans quelques lignes de l'article, nous avouons, bien volontiers, qu'elle est pour le moment injustifiée.

à peu près partout dans l'Islam une monogamie de fait, ou tout au moins la simple bigamie qui, dans certaines circonstances (comme par exemple quand elle évite à un homme de répudier une première femme âgée ou malade), n'est pas dépourvue d'avantages humains, (1) il faut bien convenir, cependant, qu'aux yeux de tout un chacun la politique du législateur moderne à l'endroit de la polygamie passe, à tort ou à raison, pour être le *test* qui permet de juger des tendances rétrogrades ou progressistes de ce législateur. L'article 3 du Code dans son quatrième alinéa pose la règle qu'il est interdit d'avoir plus d'une femme, mais ajoute immédiatement « sauf, sur autorisation du juge ». Cette autorisation ne pourra être accordée que si elle se justifie par des raisons légitimes, et à la condition que le mari prouve qu'il a les moyens d'entretenir plusieurs femmes. L'alinéa suivant du même article (al. 5) exige une troisième condition, beaucoup plus grave à notre sens, en précisant que le juge ne devra pas accorder l'autorisation sollicitée s'il a des raisons de craindre que le mari ne puisse à l'avenir traiter toutes ses femmes d'une manière parfaitement égale. Et le Code insiste en reconnaissant sur ce point au juge un pouvoir souverain d'appréciation. Autant dire que ce dernier statuera comme bon lui semble, au gré d'inspirations purement subjectives. L'existence des deux premières conditions (raisons légitimes et moyens suffisants) est en effet susceptible d'être établie objectivement par le mari, mais aucun moyen ne lui est donné de vaincre le sentiment que peut avoir le juge, que s'il autorisait un second ou un troisième mariage, toutes les femmes ne seraient pas l'objet des mêmes égards de la part du mari.

Enfin, le dernier alinéa de cet article 3 prévoit les peines qui sanctionnent l'inobservation des prescriptions contenues dans les deux alinéas précédents : l'homme qui se remarie sans autorisation avant la dissolution d'un précédent mariage encourt soit une peine privative de liberté n'excédant pas une année de prison, soit

(1) C'est ainsi qu'en Égypte, où les recensements décennaux sont correctement établis, il n'y avait en 1947, sur plus de 3 millions d'hommes mariés, que 88 qui eussent quatre femmes, et 6.000, trois femmes. Mais les bigames atteignaient un total de 75.000, chiffre qui a tendance à se réduire d'une année sur l'autre.

une amende ne dépassant pas 100 dinars, ou les deux peines cumulativement. Bien que le Code n'ait pas, par la même occasion, déclaré nul le second mariage non autorisé, cette nullité résulte indiscutablement des dispositions de l'article 13 sur les " prohibitions temporaires ".

Ajoutons, qu'à la condition de se munir des autorisations nécessaires, le mari irakien pourra avoir jusqu'à quatre femmes simultanément (art. 13), ceci, conformément au droit musulman classique.

Ce système de polygamie subordonnée à l'autorisation du juge est inspiré du Code syrien du Statut personnel (1), sauf à observer que le législateur irakien a donné au juge des pouvoirs beaucoup plus étendus que ceux dont dispose le juge syrien.

Le Code irakien traite dans ses articles 4 à 6 de l'échange des consentements, et du contenu des formules de consentement : présence des deux parties en un même lieu, ainsi que celle de deux témoins capables, interdiction des mariages soumis à une condition ou à l'arrivée d'un événement incertain. Il n'y a rien à signaler d'important sur tous ces points, hormis peut-être que le mariage par correspondance est autorisé, ce qui est conforme au droit hanafite ; la lettre du prétendant est lue devant deux témoins qui prennent acte de sa demande et de l'acceptation de l'épousée (art. 6, par. 2). On peut penser aussi que l'interdiction du mariage « subordonné à une condition » comporte implicitement la condamnation, qui ne serait pas seulement faite par prétérition, du mariage temporaire *(mut'a)*, cher aux Chiites. Il ne fait pas de doute, en tous cas, que le Code veut ignorer cette forme d'union conjugale que tous les Sunnites condamnent.

Les articles 4 à 6 ne font pas mention non plus du consentement donné par le walî (tuteur) à la place de celui de la femme, ni du droit qu'a ce tuteur de contraindre (*jabr*) la femme encore vierge à se marier. Ces suppressions n'ont guère coûté aux auteurs

(1) Art. 10 du Code syrien, qui n'exige qu'une condition à l'octroi de l'autorisation : que le mari ait suffisamment de ressources pour entretenir plusieurs femmes. Le Code marocain de 1958 n'a pas prévu d'autorisation préalable du juge, mais la première femme pourrait obtenir le divorce sur la base du préjudice souffert par elle par suite du remariage de son mari (art. 31).

du Code, qui n'ont pas eu à lutter contre les mêmes scrupules avec lesquels se sont trouvés aux prises les États de mouvance malékite comme le Maroc (1) ; il leur a suffi, en effet, de suivre les principes hanafites qui ne prévoient l'intervention obligatoire et exclusive du walî à la conclusion du mariage et éventuellement la contrainte matrimoniale que lorsqu'il s'agit d'impubères des deux sexes ; or, le mariage des impubères est devenu impossible en vertu des dispositions mêmes du Code.

Si l'échange des consentements ne pose plus de problèmes d'actualité en revanche, les questions relatives à la capacité nécessaire pour contracter mariage et à la publicité du contrat, sont de celles sur lesquelles tous les codes modernes des pays musulmans s'étendent longuement. Rien de surprenant que le législateur irakien leur ait consacré deux chapitres (III et IV) du titre premier.

La portée des réformes irakiennes ne peut être pleinement mesurée que si on les rapproche des principes du droit musulman classique, et plus spécialement du droit hanafite, en la matière. Suivant ces principes l'enfant jusqu'à la puberté peut être marié par son « tuteur matrimonial » et sans que, bien entendu, son consentement soit requis ; à la puberté l'homme aura toujours la ressource de répudier la femme à laquelle on l'aura marié contre son gré ou sans le consulter, et la femme dispose (ainsi que l'homme du reste) d'un droit d'option (khiyâr), faculté pour elle de résoudre le mariage ou de le confirmer au moment de la puberté. Quant au mariage, en tant qu'acte juridique, c'est, en droit musulman, un véritable contrat, mais un contrat consensuel, à la seule réserve que deux témoins doivent être présents à la conclusion du contrat (droit hanafite).

Ce système, vieux de treize siècles, se concilie difficilement avec les structures actuelles de la société musulmane, même dans les pays d'Islam peu évolués. L'Égypte avait, la première, tenté d'en paralyser le fonctionnement par le moyen de l'exception procédurale, le juge ne pouvant connaître des conséquences

(1) Le Code marocain n'a pas osé rejeter en totalité les principes malékites en la matière. Mais le wâlî de la femme consentira *avec* elle (art. 5) et le tribunal pourra contraindre une femme à se marier dans son intérêt (art. 12).

juridiques d'un mariage conclu avant l'âge requis ; cet âge n'étant fixé par les règlements administratifs qu'à seule fin de permettre l'enregistrement du mariage. Le juge égyptien ne pouvait connaître, non plus, des conséquences d'un mariage conclu sans l'intervention d'un officier public sans que, pour autant, de pareils mariages fussent déclarés nuls.

Le législateur irakien n'a pas voulu s'embarrasser de tous ces détours. Il a préféré légiférer directement, sans biais. En fait, nous allons voir se confirmer ici la politique législative déjà adoptée à propos de la polygamie, et qui consiste à commencer par poser une règle en apparence radicalement réformatrice, et plus ou moins opposée aux principes du Droit musulman, mais en y apportant, tout de suite, une série de tempéraments qui en réduisent singulièrement le caractère révolutionnaire initial.

C'est ainsi que le premier alinéa de l'article 7 décide que le mariage n'est valable que si les conjoints sont pubères et sains d'esprit, la puberté étant fixée par l'article 8 du Code à 18 ans pour les deux sexes, ce qui peut paraître d'une exigence excessive en Orient (1), tout au moins en ce qui concerne les femmes. Mais après cette double affirmation, le deuxième alinéa de l'article 7 déclare valable le mariage du fou ou de la folle à la condition que le juge les y autorise, qu'un médecin ait déclaré sans danger pour le malade une telle union, et que l'autre conjoint ait accepté expressément et en connaissance de cause (2). De la même façon, après avoir fixé à 18 ans l'âge de la puberté, le législateur abaisse cet âge jusqu'à 16 ans révolus quand un « adolescent » prétend être pubère avant l'âge normal ; le juge dès lors l'autorise à se marier si son apparence physique ne dément pas ses prétentions. Encore faut-il que son tuteur matrimonial — qui n'est pas toujours le tuteur aux biens — y

(1) En Jordanie, Syrie, Tunisie, Maroc, et en Algérie, on a préféré fixer un âge de la puberté différent pour l'homme et la femme : 18 ans pour l'homme, 15 ou 16 ans pour la femme.

(2) Ibn Qudâma (hanbalite) fait un exposé de la question d'après les enseignements des différentes Écoles *(Mughnî*, tome VII, p. 392 et s. de la 2e édition du *Manâr)*. Il en ressort qu'il est permis au « tuteur » de marier le fou ou la folle quand la chose est utile, soit que le mariage procure au dément les satisfactions physiques auxquelles un être humain a droit, soit qu'il leur assure une garde et des soins, *id.* Code marocain, art. 7.

consente. Si ce tuteur refuse son consentement, le juge lui fixera un délai pour lui permettre d'expliquer son refus. En cas de silence du tuteur, ou si l'opposition ne paraît pas au juge digne d'être retenue, ce dernier autorisera le mariage (art. 9). Ainsi, il semble bien d'après les termes de cet article que l'âge minimum au-dessous duquel on ne saurait descendre en aucun cas soit seize ans, et cependant, on trouve mentionnée à l'art. 47 « l'option de puberté » qui permet à celui des époux qui a été marié avant la puberté, donc avant 16 ans, par un autre « tuteur » que le père ou l'aïeul de faire annuler son mariage au moment où il atteint la puberté (1). Ne pourait-on en induire que le Code n'exclut pas l'éventualité de mariages d'impubères ? Mais ce n'est peut-être là qu'une inadvertance du législateur.

En ce qui concerne la publicité du mariage, et d'une façon plus générale ses règles de forme et de preuve, nous retrouvons chez le législateur irakien le même comportement : adopter des réformes en apparence très hardies, mais les faire suivre d'exceptions qui en restreignent considérablement la portée.

En principe, tous les mariages conclus comme il a été dit par l'échange des consentements en présence de deux témoins, doivent être transcrits sur un registre *ad hoc* tenu au greffe du Tribunal compétent. L'article 10 énumère les documents qui, à cette occasion, doivent être remis : déclaration des parties indiquant leur identité, le montant de la dot versée par le mari, l'absence de tout empêchement légal au mariage, un certificat médical attestant que les époux ne sont pas atteints de maladies contagieuses, etc. Il est alors délivré aux époux un extrait de ce registre qui constituera la preuve officielle du mariage. Mais, ni l'article 3 alinéa 2, qui prescrit lui aussi l'enregistrement, ni cet article 10, si minutieux dans les détails de l'opération, ne prévoient de sanctions civiles ou pénales à l'encontre de ceux qui ne se seraient pas conformés aux prescriptions précédentes.

Ces règles font ainsi figure de conseils (en dépit du mot *lazima :* « est obligatoire » qui figure dans l'art. 3), que le législateur

(1) V. sur la question, Bousquet et Bercher, *trad.* en français du *Mukhtaṣar* de Qudûrî, p. 20.

souhaiterait évidemment voir suivre, mais sans se faire beaucoup d'illusion sur l'empressement du public à les observer. Non seulement il n'est dit nulle part que l'action fondée sur un mariage non transcrit serait irrecevable (système égyptien), ou que la preuve du mariage ne peut résulter que de sa transcription (système tunisien), mais, bien mieux, le Code irakien, lui-même retire tout caractère impératif à ses propres prescriptions en la matière, en admettant dans l'article 11, comme mode de preuve du mariage, la reconnaissance (*iqrâr*) de la qualité d'époux. Si un homme reconnaît avoir eu telle femme comme épouse, et qu'il n'existe pas d'empêchements légaux ou religieux à leur union, et si la femme admet le bien-fondé de cette reconnaissance, la reconnaissance par le mari prouve (ou établit) le mariage. Le même droit est reconnu à la femme par le deuxième alinéa de l'article 11, avec cette seule différence que l'assentiment de celui qu'elle reconnaît comme ayant été son mari doit intervenir de son vivant à elle ; cette condition n'est pas exigée quand c'est le mari qui prend l'initiative de la reconnaissance, la femme pouvant, dès lors, acquiescer après la mort de celui-ci.

La reconnaissance de la qualité d'époux est admise aussi bien en droit hanafite qu'en droit chiite [1]. Mais ces règles semblaient être tombées en désuétude, en tous cas, on peut penser qu'il n'était pas très opportun de leur donner ce regain d'actualité, et surtout de les faire figurer immédiatement après l'article du Code (art. 10) où le législateur s'applique à généraliser la preuve du mariage par l'acte authentique, la « reconnaissance » ayant précisément pour principal effet de permettre d'éluder cette preuve, d'autant, qu'aucune autre précision n'est donnée sur la manière dont fonctionnera l'institution, et notamment sur la forme dans laquelle interviendra la reconnaissance. Il sied d'ajouter à la décharge des auteurs du Code de 1959 que le projet de 1947 prévoyait que les mariages qui « n'avaient pas pu être enregistrés » seraient prouvés par tout moyen (art. 17 du projet de 1947). La solution actuelle est donc moins mau-

(1) Voir les développements en anglais consacrés à la question, *in* Syed Ameer Ali, *Mohammedan law*, tome II, p. 230 et s. de la 5e éd.

vaise que celle de 1947 puisqu'elle ne retient, en dehors de la preuve par acte authentique, que la preuve par l'aveu.

Le chapitre premier du Titre II (art. 12 à 18) sur les « empêchements au mariage » suit de très près la Doctrine musulmane classique. On sait que les auteurs étudient les conditions de fond du mariage sous leur forme négative d'empêchements ou de prohibitions. Conclu au mépris de ces prohibitions, un mariage est nul d'une nullité absolue, ou inexistant ; « il ne se forme pas », dit le Code (art. 16). Les deux annulabilités que connaît le droit du mariage, tel qu'il est réglementé par les auteurs classiques, à savoir l'annulabilité pour mésalliance chez la femme et celle pour défaut d'autorisation des parents, ne sanctionnent pas en effet une « prohibition » proprement dite, bien que l'article 13 range dans les obstacles temporaires « les droits des tiers dans le mariage ». Le Code irakien conserve la distinction classique des empêchements permanents et des empêchements provisoires (art. 13). Les premiers, résultant de la parenté par le sang, de l'alliance et de la parenté par le lait (allaitement), les seconds, du fait pour l'homme d'avoir déjà une femme avant d'avoir été autorisé à en épouser trois autres, ou alors d'avoir atteint, avec autorisation, le chiffre maximum de quatre épouses ; pour la femme, d'être encore dans les liens du mariage ; sont aussi des prohibitions provisoires, chez la femme, le paganisme, chez l'homme toute religion autre que l'Islam, quand la femme est musulmane, le divorce triple, les délais de viduité et de retraite répudiaire.

Nous négligerons les prohibitions qui résultent de la parenté, de l'alliance et de l'allaitement ; le Code dans ce domaine s'en tient au Fiqh classique, comme du reste tous les Codes du Statut personnel qui l'ont précédé, y compris le Code tunisien de 1956. Notons simplement que l'allaitement y conserve toute son importance théorique, puisque il crée les mêmes empêchements que la parenté par le sang (1). En fait, c'est un empêchement qui par suite de l'habitude que prennent aujourd'hui les populations

(1) L'idée que l'allaitement crée une sorte de parenté est profondément ancrée dans la conscience populaire, à telle enseigne que les auteurs du code civil turc, qui est cependant la reproduction presque textuelle du code civil suisse, se sont vus dans l'obligation d'ajouter l'allaitement aux prohibitions propres au droit occidental.

musulmanes d'élever les nourrissons avec du lait de vache ou des laits en poudre, tend de plus en plus à disparaître dans la pratique.

Parmi les prohibitions temporaires, il en est une, celle qui tient à la religion de l'autre conjoint, qu'il convient d'examiner. Le Code irakien adopte sur ce point la doctrine unanime de toutes les Écoles en une formule lapidaire : « Le musulman peut épouser une *kitābiya*, il n'est pas permis à une musulmane d'épouser un non-musulman » (art. 17).

Ainsi, le musulman peut épouser non seulement une musulmane d'un autre rite, mais aussi une chrétienne ou une juive. Ces femmes sont appelées *kitābiya* parce que, aussi bien la juive que la chrétienne, professent une religion dont le dogme est consigné dans un livre (Kitâb) révélé : La Bible. Seule, dès lors, est interdite aux musulmans la femme païenne, la polythéiste proprement dite, ce qui est une pure hypothèse d'École en Irak, de nos jours. En revanche, la femme musulmane ne peut jamais épouser qu'un musulman, sans qu'il y ait lieu de distinguer entre sunnites ou chiites. La nullité radicale, disons plutôt l'inexistence, doit sanctionner un mariage conclu au mépris de cette règle (Coran LX 10). L'article 17 du Code irakien ne fait, au demeurant, que reproduire une disposition qui se trouve dans tous les Codes récemment promulgués par les États musulmans (1).

L'union d'une musulmane et d'un non-musulman heurte à tel point la conscience de tous les musulmans, même de ceux apparemment détachés des traditions religieuses, que le Code ottoman de la Famille (de 1917) ne prévoyait (art. 58) la nullité radicale ou inexistence (*buṭlân*) qu'en ce qui concerne un seul « empêchement » au mariage, celui précisément qui résultait du fait que la femme était musulmane et le mari non-musulman. Tous les autres « empêchements », y compris les empêchements résultant de la parenté par le sang, ne produisaient que des effets plus restreints. Les mariages conclus en dépit de ces empêchements étaient simplement réputés « viciés » (*fâsid*). Un témoignage actuel de la réprobation qui s'attache à de pareilles unions

(1) Jusqu'au Code marocain du Statut personnel de 1958 (art. 29, 42).

nous est fourni par la *Loi sur l'organisation de la Famille*, propre aux Chypriotes turcs. Cette loi a entièrement abandonné les normes du Droit musulman, sauf sur un seul point : la musulmane chypriote ne peut épouser un non-musulman.

Il est vrai que le Code du Statut personnel tunisien de 1956 ne fait pas mention de cette prohibition. Un auteur (1) s'en est prévalu pour soutenir que « par prétérition » elle avait été éliminée. Mais il semble que l'on soit plus près de la vérité en soutenant (2) que le législateur tunisien a estimé inutile de rappeler un principe fondamental du Droit musulman.

Aux yeux de l'interprète moderne, l'article suivant (art. 18) du Code irakien est certainement beaucoup plus inquiétant par ses conséquences pratiques que le précédent. Cet article dispose, en effet, qu'en cas de conversion à l'Islam de l'un des époux, il faudra se référer aux règles du Droit musulman (charî'a) pour fixer le sort du mariage.

Raisonnons sur l'hypothèse d'un couple chrétien. La femme se convertit à l'Islam, et le mari demeure chrétien. Le droit musulman, auquel renvoie le Code, ne pouvait prévoir qu'un seul dénouement à cette situation : les époux doivent se séparer puisque en aucun cas une musulmane ne peut être l'épouse d'un non-musulman (3). La femme a, en sorte, à sa disposition un moyen radical de mettre fin au mariage sans avoir besoin de recourir à la procédure du divorce, à moins toutefois que le mari ne décide à son tour d'embrasser l'Islam.

Si c'était le mari qui devenait musulman, la femme restant chrétienne, le mariage subsisterait bien entendu, puisque, s'il avait été musulman *ab initio* le mari aurait pu épouser une chrétienne, mais le statut du ménage va se trouver complètement transformé. Le mari pourra répudier sa femme, épouser, en sus, trois autres femmes, etc.

Notons, avant de terminer l'examen de ce titre II entièrement consacré aux « empêchements » que le législateur irakien n'a pas cru devoir conserver la prohibition résultant de la mésal-

(1) Colomer, le *Code du Statut personnel tunisien*, p. 55.

(2) Roussier, le *Code du Statut personnel tunisien*, *Revue de l'Union française*, 1957, p. 219.

(3) *Cf.* pour le droit hanafite, Abû Zahra, *Le Statut personnel*, en arabe, 2e édition, Le Caire, 1950, p. 97 et s.

liance, à laquelle le droit hanafite et le droit chiite accordent l'un et l'autre cependant une certaine importance. La théorie de l'égalité (*kafā'a*) de condition qui permet à la femme ou à son « tuteur » de faire dissoudre un mariage pour le motif qu'il constitue une mésalliance en ce qui la concerne (il n'y a pas de mésalliance pour le mari) du fait qu'il n'existe pas d'égalité entre les époux soit sur le plan racial ou religieux, soit sur le plan social, cette théorie ne peut à la vérité, produire ses titres de légitimité, aussi n'a-t-elle été acceptée que dans d'étroites limites par les Écoles malékite et hanbalite, et le législateur irakien a aussi bien fait de l'abandonner complètement.

Le livre III du Code, qui concerne « les droits du mariage et ses effets » comprend deux chapitres, le premier sur la dot (mahr) et le second sur l'obligation d'entretien de la femme.

On sait que le paiement d'une dot par le mari à sa femme est une condition essentielle de l'existence du mariage dans l'Islam. « Pas de mariage sans dot » est une règle absolue que les auteurs ont veillé à faire respecter strictement en dénonçant et en condamnant tous les subterfuges qui tendraient à la tourner. Du reste, dans aucun secteur de la société musulmane ne s'est manifestée réellement une tendance à transformer cette obligation en une simple formalité symbolique. Le contraire serait plutôt à craindre, et la Presse des pays musulmans s'est souvent élevée contre les prétentions, qu'elle juge excessives, des jeunes filles modernes, à quelque milieu qu'elles appartiennent, à exiger des dots bien au-dessus de celles que leur condition sociale et leur fortune personnelle justifieraient.

Les articles 19 à 22 du Code reprennent en les résumant les principes du Droit hanafite. Si les époux ont omis de fixer une dot ou si, délibérément, ils n'ont pas voulu convenir d'une dot, la femme aura droit automatiquement à la « dot d'équivalence » que le Code ne définit pas. Ici donc, une fois de plus, il faudra s'en rapporter au Fiqh. La dot d'équivalence est celle que les femmes de mêmes conditions sociales, familiales et de même âge que celle qui se marie, avaient reçue lors de leur propre mariage (1). Les modalités de paiement de la dot sont laissées à

(1) En Droit malékite, si la dot n'a pas été expressément stipulée au moment du mariage, celui-ci est nul (cf. art. 3, al. 2 du Code tunisien).

la volonté des époux ; à défaut d'accord, on suivra l'usage (art. 20).

Si une partie de la dot est payée d'avance et que, pour une cause quelconque, le mariage n'ait pas lieu, le prétendant pourra récupérer ce qu'il aura versé ou son équivalent, si la chose remise à titre de dot a péri (art. 19, 2e al.) ; toutefois, les simples cadeaux sont soumis au régime des donations (art. 20, 3e al.) qui, rappelons-le, sont en droit hanafite en principe toujours révocables. Dans l'ensemble, le système du Code ne s'éloigne guère de l'enseignement de l'École hanafite, notamment en ce qui concerne les faits qui confirment le droit de la femme à la dot ou réduisent ce droit de moitié. Toutefois, tandis que dans les traités classiques, trois circonstances lui font acquérir définitivement la totalité de la dot stipulée : la consommation du mariage, l'entrevue privée, que certains appellent le « tête à tête » des époux, ou enfin la mort de l'un d'eux, il n'est plus question dans l'article 21 que de la consommation et de la mort de l'un des époux. A vrai dire, le silence touchant « l'entrevue privée » ne doit pas s'interpréter comme un abandon par le législateur irakien du système classique. En effet, ce qu'on appelle le « tête à tête » (*khalwa*) est constitué par la « réunion des deux époux dans une retraite solitaire où personne ne saurait les voir à leur insu et où le mari pourrait avoir des relations intimes avec sa femme » (1). C'est, en somme, une présomption irréfragable de consommation, et on ne voit pas pourquoi le Code ne l'assimilerait pas à la consommation, comme le font tous les auteurs. L'article 22 du Code s'écarte cependant un peu de la doctrine classique. En effet, tandis qu'il est généralement admis qu'un mariage, même nul, s'il a été suivi de consommation, fait acquérir à la femme la totalité de la dot convenue, cet article réduit, en l'occurence, son droit à une dot d'équivalence, à moins que la dot convenue ne soit inférieure à celle-ci.

Pour ce qui est des pouvoirs de la femme sur la dot, et d'une façon générale, sur tous ses biens, le Code n'en dit rien, il faudra donc sur tous ces points avoir égard au droit hanafite classique qui, comme on le sait, établit une séparation absolue entre les patrimoines des deux époux et confère à la femme une capacité

(1) Art. 82 du *Code du Statut personnel et des Successions* de Qadrî pacha.

de gestion et de disposition sans limites sur ses propres biens, y compris la dot.

Le chapitre suivant (II) de ce Titre III est consacré à l'obligation d'entretien de la femme par le mari (*nafaqa*) ; c'est un des plus longs du Code, sinon le plus long (11 articles) ; non sans raison, le législateur irakien a cru devoir sortir de son laconisme habituel pour apporter une solution précise à des difficultés qui, si l'on en croit les statistiques, font l'objet des trois quarts des procès entre époux (1). On retrouve dans les Codes des pays orientaux la même abondance de dispositions relativement à cette question (2), par contraste avec les deux codes d'Afrique du Nord (tunisien et marocain) qui l'effleurent à peine.

La *nafaqa* ne doit pas être confondue avec le devoir de secours ou obligation alimentaire entre époux qui, dans les systèmes occidentaux, est en principe réciproque (par exemple, art. 212, Code civ. fr.). En droit musulman, l'obligation d'entretien est toujours unilatérale, elle ne peut peser que sur le mari, qui est tenu de fournir à sa femme la nourriture, le logement, l'habillement, et subvenir à ses autres frais, entre autres, précise le deuxième alinéa de l'article 24 du Code irakien, ceux qui résultent des soins médicaux (3). Les femmes d'une classe sociale plutôt élevée ont le droit de réclamer, en sus, les services d'un ou de plusieurs domestiques ; même la femme qui a une fortune personnelle jouit des mêmes avantages, et jamais le mari ne peut la contraindre à contribuer aux charges du ménage, sauf à observer que, le cas échéant, elle pourrait être tenue d'une obligation alimentaire à l'égard de ses enfants, qui diminuerait d'autant, pour le mari, les charges du ménage.

Seuls, les Zâhirites (4), pour avoir lié le devoir de secours à la vocation successorale, décident que, du moment que la femme

(1) D'après les statistiques égyptiennes : on a tout lieu de penser que partout ailleurs dans l'Islam, la proportion doit être la même.

(2) La Loi ottomane de 1917 ne contenait pas moins de 10 articles sur la *nafaqa* (92 à 101) ; cf. art. 56 à 65 du Code jordanien ; art. 28 à 36 du Code du Statut personnel des Druzes du Liban : art. 76 et s. du Code syrien du Statut personnel de 1953.

(3) Le Code druze (art. 28) mentionnait déjà les soins médicaux, dont il n'est pas question dans les traités de Fiqh.

(4) V. notre article dans la Revue Algérienne sur *Ibn Hazm et le zahirisme juridique*, 1960, I, p. 22.

hérite de son mari, elle pourrait être amenée, éventuellement, à lui apporter une assistance matérielle. Il est douteux que cette trouvaille juridique d'Ibn Hazm, restée isolée dans l'ensemble du Droit musulman, ait inspiré la disposition aberrante (si l'on se place dans une optique strictement musulmane) de l'article 23 du Code tunisien du Statut personnel, qui dispose que la femme « contribue aux charges du mariage si elle a des biens ».

Pour en revenir au Code irakien, celui-ci conserve à l'obligation d'entretien sa physionomie traditionnelle : il s'agit, suivant la formule technique des *fuqahā'*, d'un « droit de la femme », dont la contrepartie est constituée par les droits du mari sur sa personne. L'article 23 précise, d'abord, à partir de quel moment la femme a droit à « l'entretien » : depuis la conclusion du mariage, fût-elle en fait, alors, chez ses parents, à moins que, réclamée par son mari, elle ne refuse, sans raison, de rejoindre le domicile conjugal. L'interdépendance entre les droits du mari sur la personne sa femme et l'obligation d'entretien est bien mise en relief par l'article 25 qui énumère les cas où le paiement de la nafaqa est suspendu : abandon du domicile conjugal, emprisonnement de la femme, refus injustifié de suivre son mari en voyage.

A propos du logement, l'article 26 précise un point sur lequel la plupart des codes récents sont muets : dans l'hypothèse où le mari aurait plusieurs femmes, il serait tenu de leur assurer à chacune un logement indépendant, à moins qu'elle n'acceptent de vivre en commun. Par ailleurs, le mari ne pourrait, sans leur consentement, les obliger à vivre avec ses propres parents. L'article 27 tranche dans le sens de l'opinion qui a prévalu dans la majorité des Écoles (hanafite, malékite et hanbalite) une question très débattue depuis une loi égyptienne du 10 mars 1929 précisant sur quelles bases seraient établis le quantum de l'obligation d'entretien dans toutes ses composantes. L'exposé des motifs de cette loi s'étend sur la question. « Dans la fixation de la pension alimentaire due par le mari à l'épouse (nafaqa), la règle admise jusqu'ici est de prendre en considération la condition respective des deux époux. Si la situation des époux est inégale, que l'un soit fortuné et l'autre pauvre, la femme reçoit un entretien moyen... La doctrine chaféite ne fixe la

pension alimentaire due à la femme que d'après la condition du mari, quelle que soit celle de la femme, s'appuyant sur le précepte clair du Coran (LXV, 7) : que l'homme aisé donne selon son aisance, que l'homme qui n'a que le strict nécessaire donne en proportion de ce qu'il a reçu de Dieu ».

L'article 16 de la loi égyptienne posait, donc, le principe que « la pension alimentaire due à l'épouse par le mari est fixée d'après la situation de fortune de ce dernier, quelle que soit la situation de fortune de sa femme ».

Le Code jordanien (art. 56) et le Code syrien (art. 76) de leur côté adoptaient la réforme égyptienne, mais le Code tunisien revenait à l'ancien système (art. 23), dont il est superflu de souligner les difficultés d'application. On peut regretter que le législateur irakien ait, lui aussi, voulu ignorer la solution égyptienne parfaitement légitime au demeurant, puisqu'elle prend appui sur l'enseignement des docteurs chaféites (1). Ce code décide, en effet, dans l'article 27, que « le montant de la *nafaqa* due à la femme par le mari est établi en fonction de la situation de chacun d'eux ».

L'article 28 précise que cette estimation n'est pas définitive et que le montant de l'obligation d'entretien pourra être augmenté ou diminué suivant les variations de la « situation financière » (?) de la femme, la hausse ou la baisse des prix dans le pays et la survenance d'événements imprévus.

Les trois articles suivants (29 à 31) traitent des moyens dont dispose la femme pour obtenir l'exécution de cette obligation en cas de disparition ou d'absence du mari et des mesures provisoires qui seront prises en attendant que le jugement sur le fond soit rendu. Comme on peut le constater dans ce domaine, le Code est plutôt exhaustif.

Signalons enfin que, d'après l'art. 32, et conformément aux règles du Fiqh, la pension s'arrérage, et sans limitation de durée, la femme pouvant réclamer tous les arriérés non perçus à la dissolution du mariage par répudiation ou mort du mari ; au cas où le mariage est dissous par la mort de la femme, ses héritiers pourront exiger les arriérés non perçus.

(1) V. par ex. Chîrâzî, *Al-muhaḏḏab*, tome II, p. 161.

Ici encore, les auteurs du Code irakien n'ont pas voulu tenir compte des réformes qui, sur ce point, avaient été adoptées antérieurement dans les pays musulmans voisins. L'article 99 du Règlement d'organisation judiciaire des Tribunaux égyptiens du Statut personnel de 1931 (1), fixe un délai de prescription de trois années, délai qui a été jugé par beaucoup comme encore trop long, si bien que le Code syrien le réduit à 4 mois (art. 78, 4°).

* * *

Sous le titre IV, *Dissolution du mariage*, sont groupés quatre chapitres, le premier consacré à la répudiation proprement dite, le second au divorce pour cause d'incompatibilité d'humeur ou de préjudice grave, le troisième au divorce pour cause de maladie, et le quatrième au divorce pour défaut de paiement de la *nafaqa* (obligation d'entretien). Un article isolé (art. 46), a trait au divorce par consentement mutuel ; le vocable technique (*khul'*) par lequel est désigné en arabe cette institution ne figurant qu'entre parenthèses. C'est ici que les réformes ont été les plus accusées, encore qu'elles s'inspirent, toutes, des principes de l'École malékite qui ne compte pas, il est vrai, d'adhérents de nos jours en Irak, mais dont il appartient à l'« autorité » d'adopter la règle de droit pour la substituer à celle de l'École hanafite quand celle-ci paraît en retard sur les mœurs. Tous les pays d'obédience hanafite, y compris le Pakistan et la partie musulmane de l'Inde ont procédé de la même façon lorsqu'il a été question d'introduire dans leur système de droit positif l'institution du divorce judiciaire, ignorée totalement du droit hanafite, et aussi du droit chiite, auquel était soumise jusqu'à présent la moitié de la population irakienne. Il est vrai que les autorités ottomanes avaient tenté en 1915 par un *Irâda sulṭânîya*, de combler cette lacune du droit hanafite, mais les dispositions de cet *irâda* sont très fragmentaires et à tout le moins sont loin de constituer un ensemble aussi homogène et complet que l'enseignement de l'École malékite en matière de divorce, enseignement qui s'est

(1) Cet article n'a pas été abrogé par la Loi qui a supprimé ces juridictions depuis le 1er janvier 1956.

finalement imposé, à tout l'Islam, à l'exception de l'Indonésie et des pays de la péninsule arabique.

La répudiation proprement dite (*ṭalāq*) est réglée par des dispositions du chapitre premier de ce titre (art. 34 à 39). En droit hanafite classique, le mari a la faculté de répudier sa femme par le simple énoncé, en dehors de tout appareil judiciaire ou administratif, d'une formule quelconque, qui peut, même, ne pas comporter le mot *ṭalâq* ; la répudiation est valable quand bien même elle serait prononcée par plaisanterie ou sous l'empire de la violence ou qu'elle revêtirait la forme d'un pari ou d'un serment. De surcroît, le mari peut bloquer en une seule formule (répudiation « par trois ») les trois manifestations de volonté qui, en principe doivent être successives pour que la séparation, devenue définitive, ne puisse être suivie d'un remariage entre les mêmes époux. Ce régime, parfaitement répréhensible, de l'aveu de tous les docteurs de la loi, a été cependant celui qui en pratique a été suivi et « légalisé » depuis douze siècles dans tout l'Islam, avec toutefois moins de complaisance dans les pays non hanafites à favoriser les répudiations inconsidérées, que celle qui a été apportée par les légistes hanafites.

Dès le début du XIV^e^ siècle, quelques Ulémas égyptiens (Muhammad 'Abdûh, Qâsim Amîn, Muhammad Châkir) se sont employés dans leurs écrits à tenter de trouver un remède aux abus les plus criants de ce système. C'est à leur influence que sont dus les modestes réajustements de la loi ottomane de 1917 (art. 104 à 109) et surtout les deux lois égyptiennes de 1920 et 1929, qui ont ouvert la voie aux réformes plus radicales des Codes postérieurs : jordanien, syrien, marocain, etc.

L'adoption par le Code irakien de ces réformes a été facilitée par le fait que le droit chiite, qui est, rappelons-le, le droit qui régit une moitié de la population du pays, fait montre de beaucoup moins de laxisme que le droit hanafite (1), en ce qui concerne la formule de répudiation.

L'article 35, allant bien au-delà de l'enseignement des trois Écoles — sans parler de l'École hanafite bien entendu — et dépassant même les réformes des codes les plus récents, décide

(1) Syed Ameer Ali, *op. cit.*, p. 477 et *passim*.

que n'est pas valable la répudiation prononcée « par l'homme en état d'ivresse, par le fou, l'imbécile, par celui qui y est contraint, et par ceux dont le discernement est altéré par la colère, par un malheur imprévu, par l'âge ou la maladie ». Bien que l'énumération semble être limitative, elle offre néanmoins au juge décidé à ne pas favoriser ce mode tant décrié de dissolution du mariage, maintes possibilités d'invalider une répudiation qui, le cas échéant, lui paraîtrait injustifiée.

Le paragraphe suivant du même article concerne la répudiation prononcée au cours d'une maladie mortelle, mais sans que le malade soit diminué mentalement ; il adopte la solution ja'farite : la répudiation est valable, mais la femme conserve sa vocation successorale après le décès du mari (1). Les répudiations conditionnelles, celles qui dans la pratique prenaient la forme d'un serment ou d'un pari, sont condamnées par l'article 36. Il n'est rien dit dans le Code des répudiations prononcées par erreur ou par plaisanterie, que le droit hanafite classique déclare juridiquement valables, en précisant toutefois que la répudiation prononcée par erreur ne lie pas, sur le plan religieux, son auteur. Faut-il en conclure qu'elles demeurent valables en droit irakien ? Il semble plutôt que les auteurs du Code aient jugé inutile de contredire sur ce point ouvertement le Fiqh hanafite, de pareilles répudiations étant devenues pratiquement irréalisables du fait de l'obligation qui est imposée par l'article 39 à celui qui répudie de s'adresser aussitôt aux tribunaux afin d'obtenir soit un jugement prenant acte de la répudiation, soit tout au moins un enregistrement de celle-ci ; l'accomplissement de ces formalités exclut évidemment toute possibilité d'erreur ou de plaisanterie.

Les auteurs du Code ont adopté, — sans du reste le reconnaître, et pour cause (2), dans l'exposé des motifs — une des réformes capitales que la loi égyptienne du 10 mars 1929 avait apportées au régime de la répudiation (3).

(1) Le droit hanafite ne conserve à la femme ses droits dans la succession du mari que si ce dernier décède avant la fin de la retraite répudiaire.

(2) Étant donné la tension politique qui existe entre l'Égypte et l'Irak.

(3) Cette réforme est passée ensuite dans tous les codes promulgués ultérieurement : Codes jordanien, syrien, marocain, et dans la législation du Soudan (circulaire n° 41 de 1935).

En droit musulman classique, la première et la deuxième répudiation sont révocables pendant tout le temps que dure la retraite de continence (approximativement trois mois) et, une fois devenues définitives, elles n'empêchent pas les époux de se remarier ensemble ; en revanche, la troisième répudiation est irrévocable et met obstacle à un remariage entre eux, à moins que la femme n'épouse un autre homme qui la répudie à son tour. Pour des raisons qui restent jusqu'aujourd'hui obscures, et cela, aux dires des auteurs arabes, dès l'époque du grand Calife Omar, s'est implanté dans la société musulmane un procédé de répudiation appelé « par trois », du reste approuvé par la presque unanimité des légistes, d'après lequel il suffit à l'homme d'utiliser le mot trois, voire le signe trois, pour que la femme soit réputée avoir été l'objet d'un troisième répudiation avec toutes les graves conséquences qui en découlent. Sur le plan social, cette répudiation par trois, ajoutant à tous les méfaits de la répudiation simple, a été la plaie de l'Islam (1). Le Code irakien, à l'exemple de la loi égyptienne (art. al. 2) l'assimile à une répudiation ordinaire, c'est-à-dire qu'elle n'interdit pas au mari de se rétracter pendant tout le temps de la retraite de continence, et une fois ce délai expiré, de réépouser la répudiée, à moins que ce soit pour la troisième fois que la formule de répudiation ait été prononcée. Le texte de l'article 37 du Code irakien reproduisant mot à mot la disposition de la loi égyptienne, il n'est pas interdit de lui donner l'interprétation qui a fini par prévaloir en Égypte quant à la portée de cette disposition. Pris au pied de la lettre, l'article 3 de la loi égyptienne du 10 mars 1929 : « Équivaut à une répudiation par une fois, la répudiation accompagnée de mots ou gestes indicatifs d'un nombre » (2) pourrait signifier que si le mari se donnait la peine de répéter trois fois successivement et sans désemparer la formule : « Je te répudie », il serait censé avoir respecté les exigences de la loi, et la répudiation, en l'occurrence,

(1) Lire les remarques sur la tragique situation qui était celle des époux à la suite d'une « répudiation par trois », prononcée sous l'effet de la colère ou en guise de juron, dans l'exposé des motifs de la loi égyptienne du 10 mars 1929, reproduit, textuellement, dans l'exposé des motifs du Code marocain de 1958.

(2) Traduction du J.O. n° 27 de 1929.

serait tenue pour une troisième répudiation. Les commentateurs (1) ont fait remarquer qu'une telle interprétation méconnaîtrait l'intention du législateur et serait contraire à l'esprit de la réforme. D'après eux, il conviendrait de sous-entendre que chaque formulation doit être exprimée en une « séance » (*majlis*) indépendante de la précédente, c.-à-d. qu'entre chaque prononcé de la formule de répudiation simple, les époux doivent se séparer, ne serait-ce que quelques instants. Il suffirait donc que le mari se rende dans une autre pièce de la maison et en revienne pour qu'il soit réputé en règle avec la loi, même dans l'interprétation la plus rigoriste du texte. L'obstacle mis ainsi aux répudiations peut paraître bien illusoire, il a entraîné cependant — les statistiques l'attestent — une diminution non négligeable du nombre des répudiations définitives et irréparables prononcées d'une façon inconsidérée, celles précisément que le droit classique condamne moralement, mais dont, en définitive, il a toujours favorisé l'usage.

Le Code irakien reste fidèle à la conception traditionnelle, qui voit dans la répudiation une prérogative légale du mari, un pouvoir discrétionnaire dont l'exercice ne saurait en conséquence donner lieu à aucune indemnisation au profit de la femme, quelles que soient les conditions dans lesquelles la répudiation intervient. En effet, aucune disposition du Code ne prévoit de pension ou de dommages-intérêts à la charge du mari coupable de répudier sa femme sans raisons avouables. Ceci est, du reste' dans la logique du système, dont ne se sont écartés que le Code syrien (art. 117) qui permet à la femme d'obtenir jusqu'à une année de pension alimentaire, et le Code marocain (art. 60) qui fait obligation au mari de donner à la femme répudiée un don de consolation *(mut'a)*.

Ce qui caractérise essentiellement la répudiation unilatérale, ce n'est pas tant le fait qu'elle se déroule en dehors de toute intervention du juge, que le pouvoir discrétionnaire qu'elle confère au mari qui n'est jamais tenu de donner une justification à son acte. C'est ainsi que, lors des discussions qu'a fait naître

(1) Abû Zahra : *Statut personnel* (en arabe), p. 304.
'Omar 'Abd Allah, *Le Statut personnel musulman* (en arabe), p. 354 et s.

un projet égyptien de réforme de la répudiation — et chaque fois que ce projet faisait une timide apparition (en 1926, 1943 et 1954) — ses détracteurs soulignaient surtout l'absurdité d'une loi qui obligerait le mari à rendre publics les griefs secrets qui l'auraient déterminé à répudier sa femme, griefs qui existent certainement disent les *fuqahā'*, à moins que le mari ne soit fou, mais dont on ne voit pas, ajoutent-ils, l'intérêt que la femme aurait à les voir divulguer au cours d'une instance (1).

Le Code irakien conserve à la répudiation son caractère de décision laissée à l'entière discrétion du mari, en exigeant (art. 39) toutefois que celui-ci s'adresse ensuite pour la faire approuver à la justice. Le rôle du juge se limitera uniquement à rendre un jugement entérinant la décision souveraine du mari, sur laquelle il n'aura le droit d'exercer aucun contrôle, tout au moins quant aux motifs qui ont poussé le mari à la prendre. Réforme bien modeste qui a paru, cependant, au législateur irakien aller encore trop loin, puisque le Code s'empresse d'ajouter « mais s'il est impossible (ou très difficile) au mari de saisir les tribunaux, il lui incombe alors de faire enregistrer la répudiation pendant le délai de continence » (3 mois). Faut-il en conclure a *contrario* que, passé ce délai sans qu'il y ait eu d'enregistrement, la répudiation est réputée non avenue ? Heureusement que le deuxième alinéa de cet article 39 précise que le mariage subsiste, tant qu'il n'a pas été anéanti par un acte du tribunal (jugement ou enregistrement). Voilà une disposition nette, sans restrictions, dont on aimerait trouver dans le Code des exemples plus nombreux.

Le Code réserve au divorce judiciaire proprement dit les trois chapitres suivants du même Titre (art. 40 à 45). A priori, on pourrait penser que seule la femme aurait intérêt à recourir à ce mode de dissolution du mariage, puisque le mari conserve

(1) Muhammad Abû Zahra *in* Revue *Al-Qânûn wal-iqtiṣâd*, mars-avril 1954, p. 42 et s. C'est en ce sens que l'on peut dire que l'ordonnance française du 4 février 1959 n'a pas supprimé la répudiation en Algérie, bien qu'elle lui ait donné un cadre judiciaire. En effet, l'art. 11 du Décret d'application (17 sept. 1959) précise que « le juge saisi par l'un ou l'autre époux, de la *volonté unilatérale du mari* de dissoudre le mariage, prononce cette dissolution » ; cf. sur la question, Roussier : *Le mariage et sa dissolution, dans le statut civil local algérien*, Alger 1960.

en Droit irakien le pouvoir absolu de répudier sa femme sans autre forme de procès (1). Et cependant, l'article 40 accorde « à chacun des époux » le droit de demander le divorce s'il prétend que son conjoint a envers lui des torts qui rendent impossible la continuation de la vie commune ou qu'il existe entre eux incompatibilité d'humeur ou plus exactement : « une mésentente ». L'anomalie n'est qu'apparente et l'intérêt qu'aurait le mari à saisir le juge plutôt qu'à répudier de sa propre autorité s'explique par la disposition du quatrième alinéa de cet article 40 : au cas où la procédure de conciliation prévue par la loi dans les deux alinéas qui précèdent, échoue, le juge prononce le divorce, et, si c'est au tort de la femme, celle-ci perd le droit de réclamer à son mari la reliquat de la dot. Dans l'hypothèse où la dot aurait été déjà payée intégralement, elle devra, si elle est coupable, restituer au mari la moitié de la dot. Or, on sait que toute répudiation *stricto sensu* qui intervient après la consommation du mariage laisse, en tout état de cause, à la femme l'intégralité de la dot.

Les dispositions de l'article 40, dont on retrouve un équivalent dans tous les codes actuels du Statut personnel, et jusque dans la législation de l'Inde et du Pakistan, ont été empruntées dans leur ensemble au Droit malékite. Certains soutiennent qu'en ajoutant la « mésentente » comme cause de divorce au « préjudice » que peut invoquer l'époux demandeur, le législateur irakien et ceux qui l'ont précédé ont forcé l'esprit et la lettre du Droit malékite. En effet, le simple fait d'introduire une demande en divorce étant par lui-même une manifestation de mésentente on aboutit donc à cette lamentable conséquence que, pratiquement, toute femme qui veut divorcer est à même de le faire, pour peu qu'elle veuille bien risquer de perdre la moitié de sa dot, s'il apparaît que le mari n'a rien à se reprocher. C'est pourquoi la Chambre de révision musulmane d'Alger faisait, à notre sens, une saine application du droit malékite, en décidant

(1) L'article 6 de la loi égyptienne du 10 mars 1929, conçu à peu près dans les mêmes termes que cet article, attribue à la femme, seule, la faculté de demander le divorce en raison des torts que son mari a envers elle ou de la mésentente qui existe entre eux.

que la simple mésentente ne constitue pas une cause de divorce (1)

La procédure de ce divorce pour « préjudice » ou « mésentente », fixée par les alinéas 2, 3 et 4 de l'article 40 est, en gros, celle que le Droit malékite a instituée en partant du verset 35 de la quatrième sourate du Coran (éd. égypt.) : « Si vous craignez une mésentente entre les époux, désignez un arbitre de la famille du mari et un arbitre de la famille de la femme. Si les époux désirent la réconciliation, Dieu les fera vivre en bonne intelligence, car il est savant, et instruit de tout ». Toutes les Écoles, aussi bien sunnites que chiites, à l'exception de l'École malékite, ont interprété ce texte d'après son sens apparent : les arbitres ne disposent que du pouvoir de réconcilier les époux ; mais les Malékites, se fondant sur la signification habituellement donnée au mot *ḥâkim*, essentiellement : arbitre-juge, en concluent qu'ayant échoué dans leur rôle de conciliateurs, les arbitres sont tenus d'exercer la fonction principale pour laquelle ils ont été désignés, c'est-à-dire prononcer le divorce s'il apparaît qu'il y aurait « préjudice » pour l'un des époux, ou pour tous deux, à ce que le mariage soit maintenu.

Les autres causes du divorce judicaire : condamnation définitive du mari à une peine supérieure à cinq ans de prison (art. 41), son absence ou plus précisément le fait par lui de rester éloigné du lieu de résidence de la femme, sans excuse valable, pendant plus de deux ans (art. 43), les maladies graves dont il peut être atteint (art. 44), ou enfin son refus injustifié de subvenir à l'entretien de sa femme pendant 60 jours, ou encore les difficultés qu'éprouverait celle-ci à obtenir le paiement de sa pension alimentaire, par suite de l'absence du mari ou de son emprisonnement pendant plus d'un an (art. 45) ; toutes ces causes ne peuvent, aux termes menées des articles précités, être invoquées que par la femme seulement. Qu'on ne dise pas que cela va de soi, car certaines de ces causes comme la maladie par exemple, pourraient juridiquement servir de base à une demande de divorce provenant du mari, si le Code n'en avait pas disposé autrement d'une façon formelle. En l'occurrence, il reste au mari la répudiation, mais il devra alors payer la totalité de

(1) Arrêt du 8 janvier 1952, cité par Roussier, *loc. cit.*, p. 73.

la dot, ou encore le divorce, soit pour préjudice, soit pour mésentente, à la condition de se plier à la longue procédure préalable de conciliation.

Précisons que la condamnation à plus de cinq ans de prison, ou le fait de rester éloigné du domicile conjugal pendant plus de deux ans, sont des causes péremptoires de divorce, elles entraînent la séparation encore que le « mari ait des biens sur lesquels la femme pourrait prélever ses dépenses d'entretien » (art. 41 et 43 dernier al.), et ajoutons que la gêne financière du mari (par opposition à son refus délibéré de payer la *nafaqa*) n'est pas en droit irakien une cause de divorce, contrairement à ce que décide la loi égyptienne à l'égard du mari insolvable (1), étant entendu cependant que la femme pourra s'en prévaloir, aux termes de l'art. 40 comme d'un argument pour prouver le « préjudice » que lui fait subir le maintien du lien conjugal.

Enfin, il convient de signaler que pour ce qui est de la maladie du mari, le Code (art. 44, al. 3 et 4) distingue entre, d'une part l'impuissance sexuelle définitive et les maladies incurables ou difficilement curables (aux dires des médecins) dont l'existence entraîne immédiatement le divorce, et, d'autre part, l'impuissance provisoire et les maladies curables que le tribunal ne prendra en considération que pour renvoyer le prononcé du divorce à une date ultérieure, fixant ainsi un délai durant lequel la femme pourra s'abstenir de tout rapport sexuel avec son mari.

Dans l'un et l'autre cas, le divorce ne sera obtenu par la femme, dans l'hypothèse où elle persiste dans sa décision, qu'après que le mari invité à la répudier s'y sera refusé.

La manière dont est rédigé le troisième alinéa de cet article 44 nous paraît devoir être la source de bien des difficultés. Il semble en effet qu'à l'expiration du délai fixé par le tribunal, et alors même qu'entre-temps le mari ait guéri de sa maladie, le tribunal devra quand même prononcer le divorce : « Le divorce est ajourné jusqu'à la guérison », dit textuellement le Code. Le législateur irakien espère sans doute que la femme, en présence

(1) Cette disposition de l'art. 4 de la loi égyptienne du 12 juillet 1920 qui accable le mari impécunieux, a fait l'objet des critiques véhémentes du Cheikh Abû Zahra : Revue *Al Qânûn wal iqtiṣâd*, n° 1-1937, p. 37 et s.

d'un mari complètement rétabli, reviendra sur sa décision première. Sans le dire expressément l'article 44 (2e alinéa) laisse entendre que le fait de continuer à partager l'existence d'un mari atteint d'une maladie grave est une fin de non-recevoir à toute action ultérieure, fondée précisément sur cette maladie. En effet, ne sont susceptibles de donner lieu à un divorce que les maladies graves que la femme découvre après la conclusion du mariage, ou celles dont le mari « vient d'être atteint », au moment de la demande en justice. Il aurait été quand même préférable d'adopter une formulation plus claire, et moins équivoque. Quoi qu'il en soit, la possibilité pour la femme de divorcer, en se prévalant du préjudice que lui fait subir le maintien du mariage ou en invoquant l'incompatibilité d'humeur (art. 40) retire à toutes ces discussions une grande partie de leur intérêt pratique.

Le divorce par consentement mutuel, ou divorce convenu entre les époux (en arabe, *khul'*) fait l'objet des dispositions d'un seul article (art. 46) et c'est bien suffisant ; la question perd en effet tous les jours un peu de l'importance qu'elle avait dans le passé. Ce moyen de rompre le mariage fut longtemps, en pratique, dans les pays hanafites, à peu près le seul dont pût disposer la femme hanafite ou chiite aux prises avec un mari peu enclin à la répudier, pour ne pas payer le reliquat de la dot. Aujourd'hui que la plupart des pays orientaux ont adopté les règles du Droit malékite touchant le divorce judiciaire, il lui sera, sinon plus simple, du moins, moins onéreux d'adopter la procédure de l'article 40 relative au divorce pour « préjudice et mésentente ». Cette procédure suppose, il est vrai, l'intervention à trois reprises de deux arbitres chargés de réconcilier les époux, et en cas d'insuccès, de déterminer d'où viennent les torts. Mais, même dans l'hypothèse extrême où les arbitres rejettent les torts sur la femme, celle-ci en sera quitte pour perdre la moitié de sa dot, tandis que l'article 46 sur « le divorce convenu » (dernier al.), prévoit expressément que le mari pourrait exiger en « compensation » de la liberté qu'il accorde à sa femme, une indemnité supérieure à la dot ; or l'expérience de tous les jours prouve que les maris ne se font pas faute d'exiger, en pareils cas, des sommes plus élevées que la dot. La loi irakienne

veut que la convention soit passée devant le juge, ou si la chose est impossible, qu'elle soit enregistrée dans les trois mois de la retraite de continence. Il s'agit bien toutefois d'une répudiation qui, pour avoir été convenue avec la femme, n'en est pas moins une décision émanant du mari, et non celle du juge dont le jugement, le cas échéant, n'est qu'un acte de justice gracieuse. La preuve en est que ce jugement est susceptible d'être remplacé par un simple enregistrement (art. 39). Quant aux détails de fonctionnement de l'institution, en dehors de ceux que fournit cet article 46, il faudra faire appel au droit classique dont les développements sur la question sont surabondants.

Au terme de cette revue des nombreuses causes de divorce que la législation irakienne vient d'emprunter au système malékite, on pourrait penser que du moment que l'inexécution par le mari des conventions matrimoniales n'est pas mentionnée comme une cause de divorce, cette inexécution est sans influence sur le sort du mariage. En réalité, le problème est examiné ailleurs, tout au début du Code, dans l'article 6, consacré aux conditions de validité du contrat de mariage (nous dirions acte de mariage). Le paragraphe 4 de cet article accorde à la femme, et à la femme seule, la faculté de demander la résolution (*faskh*) du mariage si le mari n'exécute pas les conditions stipulées dans le contrat de mariage. Mais ici — et il convient tout de suite de le préciser — il ne s'agit pas d'un divorce ou d'une répudiation avec toutes les séquelles que ces actes peuvent laisser après eux : le Code déclare en effet que le mariage sera « résolu », pour tout dire, annulé.

Sur la question, le législateur irakien s'est franchement écarté du Droit hanafite qui n'admet comme valables que les clauses qui se concilient avec la nature juridique de l'acte auquel elles sont jointes ou qui confirment les effets habituels de cet acte et sans que, pour autant, l'inexécution de ces conditions, réputées licites, entraîne la résolution (*faskh*) de l'acte principal.

En appliquant ces principes généraux au mariage, ne sont pas valables en droit hanafite les clauses par lesquelles la femme stipule que son mari n'épousera pas une seconde femme, ou ne l'amènera pas vivre ailleurs que dans la maison dont elle est propriétaire, etc. Les autres Écoles sont, dans une mesure,

variable suivant l'École considérée, plus libérales (1) que l'École hanafite, jusqu'à admettre, comme le font les néo-hanbalites, toute clause comme valide quand un texte formel ne la prohibe pas.

Le législateur irakien se contente d'exiger que les clauses soient « licites » (*machrû'a*), sans autre précision (art. 6, alin. 3). Évidemment, comme nous y invite l'article premier du Code, c'est au Droit musulman qu'il faudra demander le sens de cette licéité, « le Droit musulman d'Irak (le Droit hanafite) et celui suivi dans les autres pays musulmans dont les lois sont proches des lois irakiennes ». Hélas — et nous avons déjà regretté cette manière de renvoyer au Fiqh sans autre spécification d'École — dans ce domaine précisément, les thèses les plus contradictoires ont été soutenues. Ce Droit musulman, auquel il convient de se rapporter, est-ce le droit hanafite ? Alors, toutes les clauses utiles sont pratiquement interdites. Est-ce le droit malékite des « pays musulmans dont les lois sont proches de celles de l'Irak » (Maroc et Tunisie ?) Et l'on se trouve alors en face d'un système beaucoup plus généreux pour la femme.

De toutes facons, la consultation des Codes maghrébins ou orientaux antérieurement promulgués ne pourra que faire naître une grande confusion dans l'esprit de ceux qui entendent interpréter l'article 6 (troisième alinéa) du Code irakien à la lumière des dispositions de ces codes. C'est ainsi que le Code marocain (art. 38) pose le principe « qu'une condition contraire à l'essence et au but du mariage est nulle et non avenue, le mariage demeurant valable, mais ne mentionne que deux conditions dont l'inobservation entraîne la résolution du mariage : l'engagement du mari de demeurer monogame (art. 31) et le droit que se réserverait la femme de participer à une activité publique (art. 38, der. al.).

Le Code tunisien, après avoir autorisé toutes espèces de conventions matrimoniales (art. 11), revient, prudemment, sur cette formule beaucoup trop compréhensive en édictant (art. 28) que « Le mariage est vicié » quand il « comporte une clause

(1) Pour plus de détails, voir notre article dans la *Revue Algérienne* sur l'*Autonomie de la volonté en droit musulman*, 1958, II.

incompatible avec son essence », mais sans toutefois indiquer le critère qui permettrait, le cas échéant, de reconnaître cette incompatibilité (1).

Le Code syrien, dans un long article (art. 14) embarrassé qui, au vrai, ne renferme que des affirmations de principe, laisse poindre une seule solution pratique : la femme pourra faire dissoudre son propre mariage si son mari ne respecte pas l'engagement qu'il aurait pris de demeurer monogame.

Quant aux effets de tous ces divorces judiciaires, si variés dans leur cause, ils sont plus ou moins énergiques suivant la forme de répudiation à laquelle chacune de ces sortes de divorce a été assimilée, conformément à la doctrine malékite qui voit dans le divorce prononcé par le juge une répudiation imposée au mari. Or, les effets de la répudiation proprement dite ont été soigneusement précisés par l'article 38, qui distingue entre répudiation révocable, et répudiation définitive. La répudiation révocable est celle qui laisse au mari la faculté de revenir sur sa décision, pendant tout le temps de la retraite de continence, et de reprendre sa femme, même sans son consentement, et sans qu'il y ait lieu de conclure un nouveau mariage. Pour ce qui est de la répudiation définitive, elle se subdivise en deux catégories secondaires : imparfaite (première et deuxième répudiation après l'expiration du délai de retraite), elle n'interdit pas aux époux de se remarier, mais il faudra un nouveau contrat, et partant, une nouvelle dot; parfaite (troisième répudiation), les époux ne peuvent plus se remarier ensemble.

Le Code irakien ne dit mot du procédé, cependant admis par toutes les écoles, grâce auquel il est permis de lever l'obstacle à un remariage des époux entre eux à la suite d'une répudiation définitive et parfaite : la femme répudiée épouse un autre homme, puis est répudiée par son second mari, appelé de ce fait *muḥallil*, « celui qui rend licite ». On ne peut considérer, compte tenu des dispositions non équivoques de l'article premier du code, et des termes de l'exposé des motifs

(1) Colomer, *op. cit.*, p. 65. Il convient d'ajouter que dans certaines classes de la société, la femme, pour peu qu'elle ait été prévoyante, se faisait « déléguer » dans le contrat de mariage le droit de se répudier.

qui, l'un et l'autre, renvoient au Droit musulman, en cas de silence du Code, que le législateur ait entendu abroger cette institution ; d'autant plus, qu'énumérant les « prohibitions temporaires » au mariage, le Code y range la « troisième répudiation » (art. 13). Un argument supplémentaire vient à l'appui de notre façon de voir. Le Code qui dans l'Islam moderne a immédiatement précédé celui d'Irak, à savoir le Code marocain de 1958, dont on peut penser qu'il constitue une de ces « législations proches de celle de l'Irak », auxquelles fait allusion l'article premier du code irakien, œuvre qui, par ailleurs, ne saurait équitablement être traitée de désuète, ou de rétrograde, ce Code marocain consacre formellement l'institution du *taḥlîl* (art. 71), dont la légalité est fondée sur le Coran lui-même (II, 230).

A quelle catégorie de répudiation est assimilé chacun des divorces judiciaires (*tafrîq*, au sing.), instaurés par les articles 40 à 46 du Code ?

Le divorce pour cause d'emprisonnement du mari, et celui qui sanctionne son « éloignement pendant plus de deux ans », sont traités comme des répudiations définitives, mais imparfaites (art. 42 et 43). Il semble, dans le silence du Code, qu'il faille admettre la même solution en ce qui concerne le divorce pour cause d'impuissance ou de maladies graves du mari. En revanche, le divorce basé sur le refus par le mari de subvenir à l'entretien de sa femme ou celui fondé sur les difficultés qu'éprouverait celle-ci à obtenir le paiement d'une pension alimentaire n'entraîne qu'un divorce révocable (art. 45).

Il reste le divorce par consentement mutuel (*khul'*) ; le Code se contente de déclarer qu'il constitue une répudiation définitive (*bā'in*). Est-elle parfaite ou imparfaite ? Dans les ouvrages de Fiqh, on répond à la question en disant que tout dépend de l'intention du mari (Qadrī pacha, *Statut personnel*, art. 278). Or, cette réponse n'a de sens que si est admis le « divorce par trois », dont on peut penser que le mari a entendu user en acceptant de répudier sa femme, mais le nouveau Code irakien rejette cette institution : il faut donc en donclure que le *khul'* entraîne toujours une répudiation définitive mais imparfaite.

Le législateur irakien a cru devoir réserver un Titre autonome

(le cinquième) à la question de la retraite de continence répudiaire ou viduaire (*'idda*) ; il eût été plus rationnel d'en faire le dernier chapitre du titre précédent, qui groupe tout ce qui a trait à la dissolution du mariage, cette dissolution donnant ouverture au délai de retraite répudiaire ou viduaire selon le cas. Les quatre articles de ce Titre (art. 47 à 50) adoptent fidèlement la doctrine classique de toutes les Écoles, elle-même fondée sur deux versets du Coran (II, 228 et 234). L'article 48, en effet, distingue entre l'hypothèse où le mariage est dissous par la mort du mari, auquel cas la retraite de continence est de quatre mois et dix jours (1), et sans que l'entretien (*nafaqa*) soit dû pendant ce temps à la veuve (art. 50) et l'hypothèse où le mariage est rompu par le divorce. Dans ce dernier cas, le délai de la retraite est de trois menstruations (*qurû'*) et la femme aura droit à la *nafaqa*, tant que ses règles ne seront pas revenues pour la troisième fois. On imagine facilement les fraudes auxquelles peuvent donner lieu un système si étrange, d'autant que la femme doit être crue sur parole. Si elle allaite, « elle peut prétendre qu'elle n'a pas eu ses menstrues pendant la période d'allaitement, qui est de deux ans, il lui est loisible ensuite de déclarer « qu'elle ne les a eues qu'une fois par an » ; en définitive, elle pourrait réussir par ses supercheries à se faire attribuer une pension alimentaire pendant les cinq années qui ont suivi le divorce (2), ce qui est proprement scandaleux pour un esprit musulman. La loi égyptienne du 10 mars 1929 (art. 17), puis le Code syrien (art. 121) ont limité cette période d'incertitude réelle ou simulée à une année au maximum. Le Code tunisien, pour une fois plus proche du Fiqh que les autres codes, se contente de transformer la computation basée sur un phénomène physiologique susceptible de caprices, en un délai rigide de trois mois (art. 35). Tous ces précédents ont laissé indifférent le législateur irakien qui a conservé le vieux système, avec tout ce qu'il comporte d'inconvénients, tout au moins pour les maris débiteurs d'une *nafaqa*.

(1) A moins que la femme ne soit enceinte auquel cas il faudra respecter le délai le plus long celui-ci ou le temps qui reste à courir jusqu'à l'accouchement.

(2) Renseignements fournis par « la note explicative » qui précède la loi égyptienne du 10 mars 1929.

Il n'est pas interdit de penser qu'il a pu le faire, mû par un sentiment de pitié à l'égard de celles d'entre ces malheureuses répudiées qui ne réussissent pas à trouver assez vite un nouveau mari, la règle ancienne, toute criticable qu'elle soit sur le plan scientifique, leur assurant de quoi vivre pendant quelques années. Le reste de ce titre V ne présente, par rapport au droit classique, aucune particularité qui mérite d'être signalée.

Le livre VI (2 chapitres) concerne la « filiation et ses conséquences ». A vrai dire, les seules « conséquences » dont il soit question au chapitre II sont celles qui ont trait à l'allaitement et à la garde du petit enfant. Dans le chapitre relatif à la filiation, le parti pris de concision du législateur s'accuse encore davantage, de telle sorte qu'il ne lui a pas été possible de s'écarter tant soit peu des règles du Droit classique, toute réforme et même tout réajustement un peu sérieux du Fiqh impliquant un minimum de dispositions nouvelles qu'il n'a pas osé introduire dans le Code. L'article 51 résume en deux lignes tout le droit de la filiation légitime : « L'enfant de la femme mariée est attribué au père (on pense à la règle *Pater is est*) à la double condition que le temps le plus court de la grossesse se soit écoulé depuis le mariage et que les époux aient pu se rencontrer ». Cet article appelle de très nombreuses critiques. Le reproche le plus grave qu'on ne peut éviter de lui adresser est de ne pas fixer de durée maxima à la grossesse, or c'est précisément un des points où les divergences entre les Écoles et la tendance, dans la majorité d'entre elles, à allonger démesurément ce délai, ont fait abandonner presque partout dans les pays musulmans les principes du Fiqh. Ces principes sont résumés, comme suit, par un auteur moderne (1) : « Quant à la durée la plus longue de la grossesse, il y a divergence. Mâlik l'a fixé à cinq ans, et Châféi à quatre, cette dernière opinion étant parfois admise chez les Malékites. Hanbalites et Hanafites la limitent à deux ans d'après ce qui a été rapporté de 'Â'icha, Dieu garde son âme, qui disait que la femme ne porte pas plus de deux ans. Muḥammed b. 'Abd-l-Ḥakīm disait que cette durée était celle d'une année lunaire ; quant aux Zâhirites, ils la fixaient au maximum à neuf mois ».

(1) Abû Zahra, *Le Statut personnel* (en arabe) Le Caire, 1950, p. 385.

Actuellement, à quelques nuances près dans les modalités d'application, tous les codes et lois modernes ont adopté la durée d'une année, ce qui va bien au-delà des limites fixées par la science médicale (1). On peut penser que le silence du Code irakien sur ce point capital est un silence délibérément voulu afin de ménager sunnites et chiites. En effet, si les hanafites fixent à deux ans le délai le plus long, pour les chiites (il existe deux opinions chez eux) ce délai ne serait que de neuf mois ou de douze mois, tout au plus. Ainsi, le juge pourrait appliquer dans chaque cas particulier, et suivant que l'intéressé est hanafite ou chiite, la règle qui le régissait antérieurement. De son côté, le législateur évite ainsi de légiférer par dispositions jumelées, l'une applicable aux sunnites, l'autre aux ja'farites, comme dans le projet de 1947. La durée la plus courte de la grossesse n'est pas fixée non plus par le Code, mais ici, la chose présente beaucoup moins d'inconvénients, l'accord s'étant fait entre toutes les Écoles, et au sein de chacune de ces Écoles, sur le délai de six mois qui est certainement celui que sous-entend le législateur irakien. Finalement, comme le juge irakien devra nécessairement opter pour un délai maximum de gestation, sans doute choisira-t-il, tout au moins en ce qui concerne les sunnites, celui qu'avaient adopté les auteurs hanafites et qui était admis en Irak, à savoir le délai de deux ans. Dès lors, le mari sera présumé père de l'enfant de sa femme, si cet enfant est né plus de six mois et moins de deux ans après le mariage, et à la condition qu'entretemps, les époux « aient pu se trouver ensemble » (dernier alinéa, art. 51). Ces conditions de délai et de possibilité physique de cohabitation respectées, la présomption de paternité est certainement irréfragable, le Code en effet ne prévoyant pas d'autres cas de désaveu, et passant notamment sous silence le *li'ān* ou serment d'anathème du droit classique, tombé, il est vrai, depuis longtemps en désuétude.

Les articles 52 à 54 réglementent les différentes variétés de reconnaissance de parenté, admises par le Fiqh ; et d'abord la reconnaissance de filiation, valable même si elle intervient

(1) Art. 15, Loi égyptienne du 10 mars 1929 ; Code syrien, art. 121 ; Code marocain, art. 76 ; et art. 69 du Code tunisien.

durant la dernière maladie, à la condition que l'enfant bénéficiaire de la reconnaissance n'ait pas légalement une autre filiation connue, et que la parenté ainsi établie soit vraisemblable (qu'il existe une différence d'âge suffisante entre père et enfant par exemple) ; il convient de noter que le consentement de l'enfant n'est pas exigé, ce qui n'est pas tout à fait conforme au droit classique musulman (1). Le deuxième alinéa de l'article 52 précise que si la reconnaissance émane d'une femme mariée, elle ne tire effet, en principe, qu'à l'égard de celle-ci, à moins que le mari n'y apporte son consentement ou que la filiation légitime ne soit « prouvée complètement ». Ce dernier membre de phrase vise l'une des deux procédures qui, en droit hanafite, permettent à la femme mariée d'imposer comme légitime à son mari un enfant né de ses œuvres et qu'il ne veut pas reconnaître ; c'est, suivant le cas : une attestation de la sage-femme ou la « preuve complète » (*bayyina*) ; cette dernière étant établie par deux hommes ou un homme et deux femmes ; en l'espèce, le Code impose exclusivement la deuxième procédure (2).

La reconnaissance de paternité ou de maternité, en d'autres termes (et pour éviter tout malentendu) le fait de reconnaître un individu comme étant son père ou sa mère, est subordonné quant à sa validité par l'article 53 aux trois conditions suivantes : Celui qui reconnaît un ascendant ne doit pas avoir déjà une ascendance connue, la parenté dont il entend se prévaloir doit être vraisemblable (différence d'âge normale), et enfin, l'assentiment de la personne reconnue comme père ou mère est indispensable. Dans les deux hypothèses précédentes, aussi bien quand l'initiative vient du père que lorsqu'elle émane de l'enfant, la loi n'exige pas que soit établie au préalable l'existence d'un mariage légitime. Ceci est tout à fait conforme à l'esprit du Fiqh, en la matière, et en complète opposition avec les principes qui, sur ce point, sont admis dans les systèmes juridiques occidentaux. On peut être enclin à penser que les fuqahā' ont vu dans ces « reconnaissances », où il n'est pas question de mariage, celui-ci étant simplement présumé, un moyen détourné de

(1) Abû Zahra, *op. cit.*, p. 395, *contra* art. 350, Qadrî pacha, *Statut personnel.*
(2) Qadrî pacha, *Statut personnel*, art. 348 et 349.

régulariser des filiations naturelles, tout au moins dans les cas les plus favorables, ceux dans lesquels le caractère illicite de la naissance n'apparaît pas ouvertement, car c'est là une réserve que ne manquent jamais de faire les auteurs dans leurs écrits, mais que le Code néglige de mentionner. Cette omission rendra encore plus facile en fait la reconnaissance des enfants naturels, institution que le Code irakien (comme tous les autres codes musulmans) veut, bien entendu, ignorer officiellement.

Enfin, l'article 54 admet expressément la reconnaissance de parenté collatérale du droit classique, en rappelant que l'individu reconnu comme frère, oncle ou cousin, par exemple, doit apporter son consentement à l'acte. Au demeurant, cette reconnaissance de parenté collatérale n'a guère d'autre effet juridique que de permettre à son bénéficiaire de recueillir la totalité de la succession de celui qui l'a reconnu, au cas, tout à fait exceptionnel, où ce dernier ne laisse aucun héritier de quelque ordre ou à quelque degré que ce soit. Alors, et alors seulement, le collatéral reconnu primera le Trésor public (*Bayt al-mâl*), ou réduira le légataire universel, s'il en existe, au tiers de la succession. Dans cette perspective, l'institution n'est évidemment pas dépourvue d'intérêt. Notons, avant d'en terminer, que le Code ne précise pas la forme dans laquelle devra s'effectuer ces diverses reconnaissances.

Le chapitre suivant (art. 55 à 57) concerne l'allaitement et la garde de l'enfant mineur. Le législateur irakien que nous avons, en plus d'une occasion, trouvé trop concis dans l'énoncé des règles essentielles du Droit, se montre ici prodigue de précisions. Pourtant la matière, de nature surtout réglementaire, aurait justifié un renvoi pur et simple aux ouvrages de Fiqh. Le Code ne s'écarte de l'enseignement hanafite que sur un point : la durée de la *ḥaḍâna* (ou garde de l'enfant par sa mère). La garde prend fin, en droit hanafite, à 7 ans pour les garçons, et 9 ans pour les filles. Or, d'après l'article 57 (4e alinéa) cette limite est la même pour les garçons et les filles : 7 ans, mais le juge pourrait la prolonger, s'il l'estime nécessaire, dans l'intérêt du mineur. Il n'aurait pas été mauvais peut-être, de préciser, comme le fait l'art. 20 de la loi égyptienne du 10 mars 1929, un maximum de prolongation (deux ans en droit égyptien). Les

rédacteurs du Code irakien ont préféré la formule évasive du Code tunisien (art. 67), de telle sorte qu'il est devenu possible en Irak de laisser une fille à la garde de sa mère jusqu'à son mariage par exemple. C'est peut-être bien du reste avec cette arrière-pensée que l'alinéa 5 de l'art. 57 a été rédigé : « Le juge peut autoriser la prolongation de la garde du mineur (par sa mère) s'il apparaît que son intérêt l'exige ».

A l'obligation alimentaire « des descendants, des ascendants et des parents collatéraux » est consacré le titre suivant (VII) du Code (art. 58 à 63). Bien que désignées par le même vocable, *nafaqa*, qui s'applique à l'obligation d'entretien, qui, elle, ne pèse que sur le mari au profit de sa femme, les deux institutions sont cependant essentiellement différentes. Le Code a tenu à la rappeler non seulement en en plaçant la réglementation dans deux livres différents (la *nafaqa* due à la femme au livre III) mais aussi par une déclaration de principe qui ouvre ce livre VII : « Chacun doit vivre sur ses propres ressources (quand il en a, bien entendu) sauf la femme mariée dont l'entretien incombe au mari » (art. 58). L'obligation alimentaire proprement dite née de la parenté, ne devient susceptible d'exécution que lorsque celui qui s'en prévaut, incapable par ailleurs de gagner sa vie, se trouve dans le besoin. Voilà son vrai fondement. En sorte que, même l'enfant en bas-âge, s'il a des ressources personnelles, ne peut réclamer d'aliments à ses parents (art. 59). En revanche la *nafaqa* due à la femme mariée découle directement du mariage, elle constitue une des contreparties aux droits qu'a le mari sur la personne de sa femme, si bien que celle-ci peut toujours y prétendre, alors même qu'elle n'est pas dans le besoin, ou qu'elle serait beaucoup plus riche que son mari.

A quelle École sont empruntées les dispositions du Code irakien en la matière ? La question est loin d'être négligeable, étant donné les profondes divergences qui séparent les Écoles sur ce point. Alors qu'en Droit malékite, l'obligation alimentaire n'existe qu'entre pères et mères et leurs enfants, qu'en Droit chaféite elle s'étend à tous les parents en ligne directe et à tous les degrés, les Écoles hanafite et hanbalite vont jusqu'à en faire bénéficier certains collatéraux, d'après les Hanafites, les collatéraux entre lesquels le mariage est interdit (frères, oncles et

neveux) mais, suivant les Hanbalites (1) tous ceux qui ont une vocation à la succession du débiteur, étant entendu, bien sûr, que chacun des deux sujets du rapport alimentaire peut être indifféremment créancier ou débiteur suivant les circonstances.

Il semble que le Code se soit montré très éclectique dans le choix du système à adopter. En ce qui concerne les collatéraux, il ne fait pas de doute que l'article 62 est d'inspiration hanbalite : « Tout homme pauvre, incapable de gagner sa vie, a une créance alimentaire sur celui de ses parents riches qui serait son héritier, et dans la mesure de sa part héréditaire ». La règle est conçue en termes très généraux, mais, en fait, elle ne jouera qu'à l'égard des collatéraux, puisque la créance alimentaire des descendants et des ascendants est réglée dans un tout autre esprit par les articles qui précèdent. A vrai dire, comme il y a discordance entre l'intitulé du chapitre où il est question d'ascendants et de descendants, sans réserve aucune, et les termes employés dans l'article 61 qui n'accorde de créance alimentaire qu'aux père et mère seulement, il sera toujours possible aux grands parents de se rabattre, le cas échéant, sur l'article 62.

Reprenons par le détail les dispositions du Code relatives à la créance alimentaire des « descendants » et des « ascendants ».

D'après l'article 59, tout enfant n'ayant pas de fortune personnelle a le droit de réclamer des aliments à son père, à la condition que ce dernier ne soit pas, lui-même, dans le besoin et qu'il soit incapable de gagner sa vie. Les filles exercent ce droit jusqu'à leur mariage, et les garçons jusqu'au moment où les autres garçons du même milieu social se tirent d'embarras tout seuls. Tout cela est bien vague (2), et cette impression est encore renforcée par la disposition finale du même alinéa : « à moins qu'ils ne soient étudiants » ce qui veut dire que l'étudiant aurait le droit de contraindre son père, voire tout autre débiteur de la pension alimentaire, substitué au père défaillant, à continuer à pourvoir à son entretien tant qu'il entend poursuivre des études. L'exposé des motifs attire l'attention sur le caractère novateur de cette réforme dont, effectivement, à notre connais-

(1) Cf. le *Mughnî* d'Ibn Qudâma, IX, p. 258 (de la 2e édition).

(2) Le code tunisien, connu cependant pour son libéralisme, fixe prudemment ce moment à 16 ans.

sance tout au moins, il n'existe pas d'équivalent dans les codes des pays musulmans.

Il va de soi que l'adulte incapable de gagner sa vie pour une raison quelconque (maladie physique, ou mentale, par exemple) reste définitivement à la charge de ses parents (alin. 3, art. 59).

Si le père à qui incombe l'obligation d'entretien est dans l'indigence, il faudra alors s'adresser, dit le Code (art. 60) « à celui qui en est tenu en l'absence du père ». Il aurait été aussi simple de le désigner nommément, mais les rédacteurs du Code, fidèles à leur méthode, donnent l'impression de ne pas vouloir trop s'engager sur des points discutés, sans doute afin de ménager les particularismes de chaque groupe religieux. Chez les hanafites, en effet, l'obligation d'entretien passe du père à la mère d'abord, puis au grand-père, tandis que chez les chiites l'obligation passe du père au grand-père, et ensuite à la mère. De toutes façons, ceux qui ont été contraints de payer à la place du père ont un recours contre lui s'il revient à meilleure fortune. Quant aux ascendants, les seuls qui aient droit à des aliments sont le père et la mère s'ils sont indigents « alors même qu'ils sont capables de gagner leur vie, à moins que le père ne s'obstine à demeurer oisif » (art. 61). Cela suppose, bien entendu, que leurs enfants, mineurs ou majeurs ont des ressources propres.

* * *

Le dernier titre du code (titre VIII) est divisé en trois chapitres ; le premier concerne le Testament et les Successions *ab intestat*, le deuxième traite de l'exécution testamentaire (*īṣā'*) et le troisième de la manière dont prennent fin les pouvoirs de l'exécuteur testamentaire.

On pourra, au premier abord, être surpris de constater que le Code ne consacre à toute la matière dessucc essions testamentaires et *ab intestat* qu'un seul chapitre, tandis que l'exécution testamentaire est minutieusement réglée par onze articles répartis en deux chapitres. Cela tient — ainsi que nous l'avons déjà indiqué — au fait qu'en matière de succession, le Code du Statut personnel renvoie expressément (art. 74) à 13 articles du Code civil irakien de 1951 et qu'il faut ajouter (art. 73) aux dispositions relatives au Testament les articles du Code civil de

de 1951 traitant de la « maladie mortelle », *maraḍ al-mawt*. En effet, la plupart des actes d'un individu sur le point de mourir sont assimilés par le droit hanafite à des actes de dernière volonté. Quant à l'exécution testamentaire, elle a toujours eu dans le Fiqh une importance sans commune mesure avec celle qui lui est chichement reconnue par les systèmes juridiques occidentaux, le droit français par exemple (1) ; de surcroît, le Code irakien ne contenant aucune disposition touchant les pouvoirs du « tuteur légal » (*walî*) sur les biens du mineur, il incombait au législateur d'insister un tant soit peu, sur ceux du tuteur testamentaire.

LE TESTAMENT

Le Code, après avoir défini le testament (art. 64) en énumère les conditions de validité : celles relatives au testateur (art. 67) au légataire (art. 68) aux biens légués (art. 69). Ces trois articles ne présentent pas de particularités qui méritent d'être soulignées, sauf peut-être que le légataire doit être en vie, et, au moment où le testament est rédigé, et au moment du décès du testateur, et que les personnes morales, les fondations, les établissements d'intérêt public, peuvent être désignés, comme légataires ; cette dernière règle paraît avoir été empruntée au droit chiite plutôt qu'à l'École malékite ou hanbalite (2). En revanche l'art. 71 crée une véritable « innovation » dans le droit du testament, mais dont il n'y a pas lieu de féliciter le législateur irakien. On sait qu'en droit musulman — et sur ce point il n'existe pas de divergences entre les Écoles — le non-musulman peut être légataire d'un musulman, et vice-versa, la disparité de religion n'étant un obstacle qu'en matière de succession *ab intestat ;* or, cet article 71, rompant avec une tradition bien établie dans l'Islam, ne permet à une personne de léguer à un individu qui professe une autre religion que la sienne que des biens meubles ; il en est

(1) Cons. Gawad, *L'exécution testamentaire en droit musulman*, *Paris* 1926.

(2) S'agissant du légataire l'article 68 se contente de déclarer qu'il ne saurait bénéficier du legs s'il a tué le testateur, mais ne prend pas position sur la question controversée du meurtre direct ou indirect, du meurtre volontaire ou involontaire, qui oppose ja'farites et hanafites.

de même si légataire et testateur sont de nationalités différentes, et encore faut-il, dans ce cas, que la législation du pays dont le légataire est ressortissant autorise le legs fait à un étranger. C'est ainsi du moins que nous croyons devoir interpréter la formule finale singulièrement brève et obscure de cet article 71. Pourquoi cette différence entre, d'une part, les biens meubles, à l'égard desquels ne joue pas la disparité de religion et de nationalité et, d'autre part, les terres et les immeubles pour lesquels testateur et légataire doivent être de même religion et de même nationalité ? Il paraît difficile de la rattacher à une idée de protection du territoire national, puisque le legs immobilier est interdit, même entre Irakiens, dès lors qu'ils ne pratiquent pas la même religion.

On ne peut, en droit irakien (comme du reste dans toutes les Écoles, sunnites ou non) léguer plus du tiers de ses biens à moins que les héritiers n'approuvent le testament pour le surplus (art. 70), mais ce tiers disponible peut aller aussi bien à un héritier qu'à un étranger (art. 1108 du Code civil irakien). Cette disposition, en contradiction absolue avec la règle admise par toutes les Écoles orthodoxes, d'après laquelle on ne peut être à la fois héritier et légataire, sans le consentement de tous les autres cohéritiers, est apparue pour la première fois dans la législation égyptienne de 1946 sur le Testament. A l'époque, elle fit sensation, et même scandale auprès de certains, et les autorités égyptiennes ne purent lui trouver la moindre justification chez aucun auteur sunnite. Il fallut bien se rendre à l'évidence, la règle nouvelle avait été empruntée au droit chiite. Le législateur irakien, en l'adoptant à son tour, donne ainsi satisfaction à ses justiciables ja'farites, sans trop heurter les sunnites, que le précédent égyptien a dû rendre plus accommodants.

Les règles de formes du Testament font l'objet des dispositions des deux articles 65 et 66. Le droit musulman classique reconnaît, à côté du testament écrit, le testament verbal, et même la possibilité de tester par signe, quand le testateur est illettré et muet, la preuve étant établie par témoins dans les deux derniers cas. Il est superflu de souligner les inconvénients pratiques d'un pareil système, et les fraudes auxquelles il peut donner lieu. Aussi, le premier alinéa de l'article 65 exige-t-il en

principe un écrit. Il n'est pas nécessaire que cet écrit soit entièrement de la main du testateur, mais il doit être signé de lui, sinon ce dernier doit y avoir apposé son cachet ou l'empreinte de son pouce. Toutefois, si le bien légué est un immeuble ou si, tout en étant meuble, sa valeur est supérieure à 500 dinars, l'acte authentique est alors exigé. Tout cela est très bien, et il y aurait lieu d'en féliciter le législateur irakien, si l'alinéa suivant ne s'empressait d'ajouter : « La preuve par témoins est permise, si un empêchement d'ordre matériel empêchait d'obtenir une preuve écrite ». Comment faut-il interpréter cette réserve ? S'applique-t-elle à la confection du testament ou se limite-t-elle à la preuve d'un testament que l'on présume avoir été rédigé par écrit, dans les conditions prévues par l'alinéa précédent ? Pour notre part, parce que déjà alerté par la tendance des auteurs du Code à adopter une réforme relativement audacieuse, en y apportant immédiatement des tempéraments qui en restreignent considérablement la portée (conditions de forme du mariage et de la répudiation par exemple) nous sommes enclin à penser que le deuxième alinéa de l'art. 61 habilement utilisé, a bien des chances de rendre lettre morte les dispositions du premier alinéa.

Sont présumés actes de dernière volonté (il s'agit alors d'une présomption irréfragable) et soumis en conséquence à toutes les règles restrictives s'appliquant au testament, et entre autres, à la règle interdisant de disposer, par legs, de plus du tiers de son patrimoine, les actes énumérés ci-après, quand ils ont été conclus durant la maladie qui a emporté leur auteur : la donation entre vifs sous toutes ses formes, les actes à titre onéreux (vente, bail, etc.) quand ils comportent une *muḥâbâ*, c'est-à-dire un avantage pour l'autre partie, quel que soit le rôle joué par celle-ci dans le contrat, et que cet avantage est « motivé par des égards personnels » (art. 561, *Code* de Qadrī Pacha), la remise de dette (cela va de soi, n'est-ce pas une libéralité ?), mais aussi la reconnaissance de dettes. Sur ce point, la législation irakienne est obligée d'entrer dans une série de distinctions, propres au Droit hanafite, dont l'objet est de faire échapper à la réduction les créanciers antérieurs à la maladie. L'étude détaillée de la théorie de la « maladie mortelle » logiquement rattachée au

Testament, mais dont l'économie a été précisée par le Code civil irakien il y a dix ans (1951), sortirait du cadre de cet article où l'on s'est attaché à n'examiner que les dispositions du nouveau Code du Statut personnel. Il convenait cependant de rappeler, puisque l'art. 73 de ce Code renvoie expressément aux articles 1109 à 1112 du Code civil irakien, qui, en fait, ne sont que la reproduction fidèle du droit hanafite classique, que ce dernier système donne au principe d'après lequel un acte juridique conclu *in extremis* doit être assimilé à une disposition de dernière volonté, un champ d'application beaucoup plus étendu que celui que lui fixent les autres Écoles (1).

LA SUCCESSION AB INTESTAT

Pour la même raison que celle qui vient d'être indiquée, nous ne nous étendrons pas beaucoup sur la succession *ab intestat*, l'art. 74 du Code du Statut personnel renvoyant en cette matière aux articles 1187 à 1199 du Code civil de 1951 en des termes qui ne laissent place à aucune ambiguïté quant aux intentions des auteurs du Code. « Les règles posées par les articles 1187 à 1199 du Code civil s'appliqueront à la désignation des héritiers et à la fixation de leur part dans les immeubles et les meubles de la succession ». Or le système qu'avait adopté le Code civil irakien n'était déjà plus celui du Fiqh, mais un régime très spécial qu'avait instauré le Code foncier ottoman de 1858 en ce qui concerne les terres *amîriya* seulement, terres concédées par l'État contre redevance. La jouissance de ces terres passait à la mort du concessionnaire non pas aux héritiers désignés par le droit musulman, mais à des bénéficiaires que le code foncier désignait suivant un ordre et des modalités de dévolution assez éloignés de ceux fixés par le Droit musulman.

L'exposé des motifs, pour justifier le rejet, par les auteurs du Code, du système du Fiqh classique, invoque les complications de ce système et les divergences profondes entre les Écoles en matière successorale. Les deux raisons sont mauvaises. Dans ses grandes lignes, la construction élaborée par les docteurs de

(1) Cons. en français les longs développements consacrés à la question dans le *Code du Statut personnel* de Qadrî pacha.

chacune des quatre Écoles orthodoxes ne diffèrent pas essentiellement l'une de l'autre, et si les malékites ne reconnaissent pas aux « héritiers par les femmes » de vocation successorale comme les trois autres Écoles (1), ceci ne tire pas à conséquence, cette classe d'héritiers venant, en fait, rarement à la succession. Quant à soutenir que le système du Fiqh est compliqué, et d'un maniement difficile il ne semble pas que ce soit l'opinion de l'immense majorité des musulmans, non plus que celle des spécialistes occidentaux les mieux avertis des choses de l'Islam (2). Pour s'en convaincre, il n'est que de constater que le législateur tunisien, si peu conformiste quand il s'est agi de codifier le Droit de la famille, a cru, cependant, devoir conserver, sans y apporter la moindre modification, le Droit successoral de l'École malékite, jugé par lui parfaitement en harmonie avec les besoins de la société musulmane de nos jours (3). A vrai dire, le choix singulier du législateur irakien constitue une nouvelle concession aux idées des chiites. Ceux-ci contestent la place privilégiée que les sunnites, dans leur système de dévolution successorale, font aux parents mâles par les mâles aux *'aṣaba* (4). Or, comme par hasard, les règles relatives à la transmission à cause de mort des terres *amîriya* établies par le Code foncier ottoman de 1858, se rapprochent, en bien des points, du système ja'farite des successions *ab intestat*. Du reste, l'extrapolation n'a pas été toujours très heureuse. Le régime du Code foncier de 1858 n'avait été conçu qu'en fonction d'une certaine catégorie de terres (celles qui étaient concédées par l'État) ; à vouloir l'étendre à tout le patrimoine du défunt, aux meubles comme aux immeubles, aux terre bâties comme aux terres non bâties — et telle est bien la pensée du législateur exprimée dans l'exposé des motifs et dans l'art. 74 du Code du Statut personnel — on laisse finalement sans solution des pro-

(1) Cf. W. Marçais, *Des parents successibles en droit musulman*, Rennes 1898.

(2) Lire par ex. Bousquet, *Plaidoyer pour les farâidhs*, Revue algérienne 1951, I, p. 1 à 14.

(3) La remarque est toujours valable, même après les retouches effectuées par la loi du 19 juin 1959. Cf. sur ce point Roussier, *Dispositions nouvelles dans le statut successoral en Droit tunisien*, Studia Islamica, XII, p. 143.

(4) Syed Ameer Ali, *op. cit.*, tome II, p. 101, etc.

blèmes à l'égard desquels le Code foncier, puis, à sa suite le Code civil de 1951, n'avaient pas eu à statuer, étant donné le caractère de ces deux monuments législatifs ; il en est ainsi, notamment, des biens meubles de l'absent, dont l'article 1197 du Code civil se désintéresse complètement. Par ailleurs, le mot patrimoine n'apparaît nulle part, il n'est jamais question que de « terres » ; certes, l'interprète fera, comme le veut l'article 74, la transposition nécessaire, mais il faut avouer qu'on aurait préféré voir le législateur ne pas céder à la facilité et se donner la peine de remanier tous les articles du Code civil relatifs aux terres *amîriya*, afin de les adapter à leur nouvel objet.

Avant de décrire rapidement l'économie de la loi irakienne telle qu'elle est établie par les articles 1187 à 1199 du Code civil de 1951, intégrés au Code de statut personnel irakien par l'article 74 de ce Code, on notera d'abord que la terminologie habituelle aux *fuqahā'* a dû être ici complètement abondonnée, aussi bien ce en qui concerne le défunt dénommé dans le Code, *Mutasarraf* que pour ce qui est de la vocation successorale devenue un *ḥaqq al-intiqâl ;* et tout le reste est à l'avenant.

Voici les grandes lignes de ce système dont il est pour le moins imprudent d'affirmer, comme le fait l'exposé des motifs, « qu'il ne s'éloigne que très peu des principes du Droit musulman ». Les héritiers se répartissent en trois ordres hiérarchisés : tout d'abord, l'ordre des descendants du défunt, puis l'ordre des père et mère du défunt, et de leurs descendants, et enfin, l'ordre des grand-pères et grand-mères et de leurs descendants.

Chaque ordre exclut le suivant, et à l'intérieur de chacun de ces ordres, l'héritier le plus proche du défunt exclut celui d'un degré plus éloigné. Toutefois, la représentation y est admise partout, c'est-à-dire non seulement dans l'ordre des descendants, mais aussi dans les deux autres ordres. Dès lors, tous les problèmes que pose l'absence dans le Fiqh orthodoxe (et même en droit chiite) de la notion de représentation, sont de ce fait réglés sans que le législateur irakien ait eu besoin de recourir au procédé bien torturé du « legs obligatoire » mis en honneur par l'Égypte qui, en 1943, l'a découvert dans l'œuvre d'Ibn Hazm le Zâhirite, et que la plupart des pays musulmans se sont ensuite empressés d'adopter, alors même qu'ils le baptisaient autrement.

Une autre originalité de ce système est qu'il rejette totalement le privilège de masculinité, pourtant caractéristique du Droit musulman des successions *ab intestat*. Bien que le mécanisme de fonctionnement du système exclut par lui-même toute possibilité d'avantager les mâles par rapport aux femmes du même ordre et du même degré, le Code civil a cru cependant utile, afin d'éviter toute équivoque, de le préciser expressément (art. 1194).

Revenons à la composition des trois ordres. Le premier comprend les descendants du *de cujus*, à l'infini. Le second, qui ne vient à la succession qu'en l'absence de tout représentant du premier, est constitué du père et de la mère du défunt, et à leur défaut, de leurs autres enfants, c'est-à-dire des frères et sœurs du défunt, celui-ci étant, par hypothèse, mort sans postérité. Le troisième ordre est celui des grand parents et de leurs descendants, oncles, tantes du défunt et leurs descendants, la ligne paternelle ne primant, en aucun cas, la ligne maternelle. Cet ordonnancement, d'une rigueur toute mathématique, n'est rompu qu'en faveur du père et de la mère (2e ordre) qui, en présence d'enfants ou de descendants du défunt qui, normalement, les excluent, reçoivent, quelle que soit la conjoncture, un sixième de la succession, sixième partagé par parts égales (art. 1192 code civil) si tous les deux sont vivants. L'existence d'un conjoint apporte aussi quelque perturbation aux prévisions de la loi ; en concours avec des représentants du premier ordre, le conjoint (sans différence entre le mari et la femme) reçoit un quart de la succession. En concours avec des représentants du deuxième ordre ou avec les grands parents, sa part s'élève à la moitié de la succession. Et toute la succession lui échoit s'il n'a, en face de lui, aucun représentant des deux premiers ordres ou aucun des grands parents du *de cujus* (art. 1193 Code civil). La vocation successorale du conjoint survivant née au moment de la conclusion du mariage, existe alors même qu'à la mort du *de cujus*, le mariage n'a pas été consommé ; d'autre part, elle ne s'éteint, dans l'hypothèse d'une répudiation révocable, qu'à l'expiration de la retraite de continence. Enfin, la loi rappelle une règle admise par toutes les Écoles, sauf l'École chaféite : la répudiation prononcée *in extremis*, valable en elle-même en

tant que répudiation, ne prive pas cependant la femme répudiée de ses droits dans la succession du mari (art. 1193, alinéa 2 du Code civil) si celui-ci est mort avant l'expiration de la retraite viduaire. Cette réserve ne figure pas au déuxième alinéa de l'article 35.

Il va de soi que les théories du Fiqh sur l'accroissement ou la réduction proportionnels (*radd* ou *'aul*), laborieusement établies par les légistes afin de remédier aux conséquences de la répartition dans le Droit classique des héritiers en *'aṣaba* (ou héritiers à vocation universelle) et titulaires d'une part fixe, *fardh*, n'ont que faire dans cet ensemble si étranger aux règles du Fiqh.

La loi irakienne apporte quelques solutions pratiques à des problèmes sans grand intérêt juridique, et sur lesquels, dès lors, nous n'insisterons pas : grossesse d'une héritière (art. 1193), absence d'un des héritiers (art. 1196). En revanche, il convient de s'arrêter sur les dispositions relatives à la succession de l'absent (art. 1197, Code civil). L'absence est une institution sur laquelle le Code du Statut personnel ne dit pas grand chose. Au Titre du divorce judiciaire, il est bien question de l'absent, mais en l'occurrence, l'absent n'est pas, comme nous l'entendons, celui dont on est sans nouvelles, dont on ne sait s'il est vivant ou mort, mais le *non présent*, celui qui, bien qu'installé au loin, est certainement en vie. Le Code, dans le cadre de la succession, et dans ce cadre seulement, fait une distinction assez inattendue entre le commun des hommes et les militaires. Les premiers sont réputés morts, et leur succession s'ouvre quand on est sans nouvelle d'eux pendant trois ans, ce qui peut sembler un peu court. En ce qui concerne les militaires, aucun délai n'est fixé et, dès lors qu'on est sans nouvelles d'eux, leurs biens passent à leurs héritiers. Toutefois, ceux-ci seront obligés de les restituer si le militaire disparu « revient ».

Suivent quelques dispositions relatives à la gestion intérimaire des terres du disparu ou à la dévolution des biens en cas d'absence de tout héritier ; dans ces textes transparaît la nature originelle de tout le système : il n'y est question en effet que de terres *amīriya* et du droit au *ṭapu*, qui était le titre de concession du bénéficiaire des terres concédées.

Le chapitre se termine par deux dispositions qui rejoignent *grosso modo* les principes du droit hanafite. Le meurtrier et ses complices n'héritent pas de la victime (art. 1198 Code civil), et il ne peut y avoir de vocation successorale entre personnes de religion différente, ou entre Irakiens et étrangers (art. 1199 Code civil). En ce qui concerne la première disposition, le Code évite de préciser si, par meurtrier, il faut entendre également celui qui a donné la mort par accident (version hanafite) ou réserver ce terme à celui qui a délibérément tué le *de cujus* (version chiite).

Quant à l'*ikhtilâf ad-dîn*, ou disparité de religion, il ne fait pas de doute qu'il signifie seulement, et ce, conformément à la doctrine de toutes les Écoles, que le musulman n'hérite pas d'un non-musulman, et réciproquement. Il ne faut donc certainement pas étendre la prohibition au cas où défunt et héritier appartiennent à des communautés religieuses différentes mais toutes deux non-musulmanes, sous réserve toutefois de l'empêchement qui résulterait de la différence de nationalité, auquel font allusion les derniers mots de l'article 1199 (1).

En droit hanafite, deux non-musulmans, seraient-ils de même confession religieuse (deux Israélites par exemple), ne peuvent hériter l'un de l'autre si, défunt et héritier sont l'un, sujet (*ḏimmî*) d'une puissance musulmane, l'autre, ressortissant d'une puissance étrangère (*dar al-ḥarb*). C'est ce qu'on appelle l'empêchement résultant de *l'ikhtilâf ad-dârayn*. Les États modernes ont tenté par différents moyens de vider de son contenu cette règle anachronique. Il fut d'abord décidé que par *dār al-ḥarb* il fallait entendre, l'expression étant prise au pied de la lettre, les pays qui sont effectivement en guerre avec un pays musulman ; plus tard on admit que, seuls, les pays qui n'entretiennent pas des relations amicales avec l'État musulman où s'ouvrait la succession, rentreraient sous cette dénomination ; finalement, on a transformé cet empêchement en une simple mesure de rétorsion, l'étranger proprement dit n'étant exclu de la succession de son parent *ḏimmî* que si sa propre législation

(1) Cette disposition de l'article 1199 du Code civil est inconciliable avec l'article 22 du même Code qui autorise l'étranger à hériter d'un Irakien si la loi nationale de cet étranger consacre le même droit.

écartait l'étranger, en tant que tel, de la succession d'un national (art. 6 de la loi égyptienne du 6 août 1943). Le Code irakien en revanche, adopte une solution qui va à l'encontre de cette tendance libérale en décidant qu'il ne saurait y avoir de succession possible entre « Irakiens et étrangers ». Si la règle devait recevoir une application stricte, il en résulterait (comble de l'invraisemblance pour un esprit musulman), que deux musulmans habitant tous deux en *Dâr al-Islâm*, voire en Irak même, ne pourraient hériter l'un de l'autre, si l'un était Irakien et l'autre Jordanien, par exemple ! Il faudra sans doute attendre quelque temps avant d'être fixé sur le sens exact de cette disposition rétrograde.

* * *

Avant de porter un jugement de valeur sur le Code irakien, considéré dans son ensemble, il paraît équitable de rappeler les difficultés exceptionnelles que l'Irak, du fait de sa structure religieuse, a dû affronter dans son œuvre de codification, difficultés qui ont été épargnées aux pays musulmans qui l'avaient précédé dans cette voie. Si l'on excepte le Liban, ces pays, qu'ils soient orientaux ou maghrébins, ont une population musulmane presqu'exclusivement sunnite ; les minorités chiites, quand elles existent, y étant alors trop peu importantes pour peser de quelque poids sur la politique législative du Gouvernement. Il suffisait donc aux autorités de chacun de ces pays, quand elles jugeaient qu'une des institutions propres à l'École traditionnellement adoptée dans le pays n'était pas compatible avec l'état actuel de la société musulmane, de rechercher dans le *corpus* des trois autres Écoles orthodoxes une solution de rechange, que, le plus souvent elles n'avaient pas de peine à trouver ; le procédé était tout à fait légitime puisque les quatre Écoles se considèrent mutuellement comme également orthodoxes.

Il n'en est pas de même de l'Irak dont la population se divise par part égales entre Sunnites (Hanafites surtout, et Kurdes chaféites) et Chiites ja'farites. Or les Ja'farites n'admettaient pas qu'il pût être fait appel, quand il s'agit de juger un chiite, aux solutions d'une des quatre Écoles se disant orthodoxes, et le même genre d'exclusive était lancée par les Sunnites à l'égard

du Droit chiite, sitôt qu'un Sunnite est en cause. Les auteurs du projet de 1947 avaient cru pouvoir surmonter la difficulté, en dédoublant ou en doublant la plupart des articles du projet de Code. Sur chaque point de droit, ou à peu près, une première disposition s'appliquait aux Sunnites, et une deuxième, jumelée, aux Ja'farites. C'était consacrer législativement, et d'une façon pour ainsi dire définitive, la scission vieille de onze siècles, dont certains estimaient qu'il était du devoir du législateur moderne de minimiser les conséquences plutôt que de lui donner une nouvelle investiture légale.

Les auteurs du Code du 30 décembre 1959 ont voulu sans doute éviter cette bipartition officielle du Statut personnel, un des objectifs de la Révolution du 14 juillet 1958 étant précisément, si l'on en croit l'exposé des motifs, l'unification du Droit en Irak. Toutefois, l'intransigeance actuelle des deux groupes religieux en présence ne permettait pas, même à un Gouvernement dit « fort », présidé de surcroît par un Sunnite, d'imposer aux Chiites le Droit hanafite en sa totalité, d'où l'artifice utilisé par la Commission de codification pour venir à bout de cette hostilité réciproque et qui consiste à réduire le Code du Statut personnel à l'énoncé de quelques grands principes de droit, énoncé privé de tout développement accessoire, l'accord des deux communautés paraissant devoir se faire plus aisément sur ces principes généraux qui, en somme, sont communs à tout l'Islam, que sur les détails d'application, à propos desquels des divergences sont toujours susceptibles de naître. L'exposé des motifs, sans laisser apparaître ce dessein, que nous croyons pouvoir prêter au législateur irakien, déclare en tous cas, sans ambages, vouloir s'en tenir à l'essentiel du Droit de la famille et laisser au juge une liberté presque totale dans la mise en œuvre des principes généraux énoncés par le Code. « La Commission s'est efforcée de réunir dans le projet les plus importants des principes généraux en matière de Statut personnel, laissant au juge (le soin) de se référer aux développements (de la Doctrine) pour en retirer les règles d'application... la Commission ayant estimé impossible d'établir un Code qui groupe l'ensemble des questions principales et secondaires ». Par ailleurs, tout au long du Code, les renvois sont toujours faits au Droit musulman

en général, sans que soit jamais précisée l'École à laquelle il convient de se reporter ; et, s'agissant de telle ou telle réforme en particulier, les rédacteurs ont préféré avouer leur dette à l'égard de la législation codifiée d'un autre pays musulman que de mentionner l'École, qu'elle soit sunnite ou chiite, à laquelle ces Codes sont eux-mêmes redevables de la réforme. Bref, le but que se sont fixé les auteurs du Code nous paraît avoir été celui de créer une œuvre qui ne se rattache pas ouvertement à une École déterminée — encore que l'origine de la plupart de ces dispositions soit facilement décelable — et ceci, afin d'en faciliter l'application à toutes les communautés musulmanes d'Irak. Si telle est leur intention, et l'avenir dira dans quelle mesure l'hypothèse est fondée, le dualisme que le projet de 1947 instituait sur le plan législatif va se trouver repoussé à l'échelon jurisprudentiel. Dans chaque affaire, et suivant la communauté à laquelle appartiennent les plaideurs, on fera, sans doute, appel, comme par le passé, à un *'âlim* (savant) sunnite ou à un *'âlim* chiite, chacun de ceux-ci s'attachant à faire appliquer, dans l'esprit de sa propre École, le nouveau Code, dont on peut penser, qu'à moins de changements ultérieurs, il restera dans son ensemble commun aux deux communautés.

Mais, même en tenant compte de toutes ces difficultés, propres à l'Irak, et dont l'existence explique en grande partie les faiblesses de l'œuvre, il n'est pas interdit de penser que, trop souvent, le parti pris de concision du législateur a été poussé un peu trop loin. Aucune question n'est, à vrai dire, traitée avec ce minimum de précision sans quoi toute disposition législative ne peut être que la source d'incertitudes et de controverses doctrinales et jurisprudentielles singulièrement nuisibles à la bonne administration de la Justice. Mais il y a plus grave encore : des institutions entières sont passées sous silence, qui, indiscutablement, font partie du Statut personnel. C'est ainsi, qu'il ne s'y trouve rien sur le régime juridique des nullités de mariage, sur l'organisation de la tutelle quant aux biens, exercée par une autre personne que le tuteur testamentaire ; il serait vain également de vouloir y découvrir quelques dispositions relatives à l'absence proprement dite, en dehors de ce qui a trait aux successions. Toute la matière des incapacités est oubliée. Cer-

taines omissions ont été voulues manifestement, elles valent alors abrogation de l'institution passée sous silence, c'est le cas du *li'ân*, ou répudiation par anathème, du *îlâ'*, ou serment de continence (institutions depuis longtemps tombées en désuétude), de toute la théorie de la mésalliance ; mais le plus souvent, il s'agit de vraies lacunes qu'il faudra combler tant bien que mal en se reportant aux principes du Droit musulman « qui se concilient le mieux avec les dispositions du Code », comme il est dit dans l'article premier.

Telle quelle, malgré ses insuffisances, l'œuvre du législateur irakien introduit dans l'organisation de la famille des réformes jugées depuis longtemps indispensables dans le pays, et cela, sans trop s'écarter du Droit musulman classique, hanafite ou autre (1), mais sans s'astreindre non plus à un conformisme trop servile que l'élite du pays, tout au moins, n'aurait pas compris et accepté.

Y. LINANT DE BELLEFONDS
(Paris)

(1) Sauf en ce qui concerne le droit successoral où les innovations sont allées, semble-t-il, un peu trop loin. Le Général Kassem lui-même a tenté d'en justifier l'adoption dans une interview accordée au journal *al-Thawra*, le 7 mars 1960. Son argumentation repose essentiellement sur cette idée que de nombreuses prescriptions coraniques — et entre autres, celle relative au privilège de masculinité — sont des recommandations et non des règles impératives. Lire le texte de cette interview *in* J. N. D. Anderson, *A law of personal status for Iraq* dans *The Inter. and comp. Law Quaterly*, oct. 1960, pp. 542 et s. L'article du Prof. Anderson n'a paru qu'après la remise de notre étude à l'éditeur. Ceci explique que nous n'ayons pu faire état de ses judicieuses critiques touchant certaines dispositions du Code.

A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 26.127 — Éditeur n° 218
Dépôt légal : 1er trimestre 1961